Régine Pernoud

ELOÍSA Y ABELARDO



COLECCIÓN AUSTRAL

ESPASA-CALPE, S. A.



ELOÍSA Y ABELARDO



COLECCIÓN AUSTRAL
N.º 1548


ESPASA
S A
C
CALPE S.A.

RÉGINE PERNOUD

ELOÍSA Y ABELARDO

ESPASA-CALPE, S. A.
MADRID

Edición especialmente autorizada por el autor para la

COLECCIÓN AUSTRAL

Título original: Héloïse et Abélard

Traducción del francés por Gloria Alonso de Jáuregui

Depósito legal: M. 36.808—1973

ISBN 84—239—1548—4

Impreso en España
Printed in Spain

Acabado de imprimir el día 17 de diciembre de 1973

Talleres tipográficos de la Editorial Espasa-Calpe, S. A.
Carretera de Irún, km. 12,200. Madrid-34

RÉGINE PERNOUD

Régine Pernoud, ilustre historiadora francesa, nació en 1909 en Château-Chinon (Nièvre). Doctora en Letras, dedica su vida al cultivo de la historia de su patria, especializándose en asuntos medievales. Es conservadora de los Museos Nacionales de Francia a partir de 1949. Doctora *honoris causa* por Worcester, ha ganado el prestigioso premio Fémina de crítica e historia por su obra *Lumière du Moyen Âge* (1946). Entre sus renombrados trabajos, documentados y brillantemente escritos, figuran *Las Cruzadas, Juana de Arco* y la abarcadora *Historia de la burguesía en Francia desde sus orígenes a los tiempos modernos.* COLECCIÓN AUSTRAL, que ya ha publicado su biografía espléndida, justa y comprensiva de la "Reina de los trovadores", **Leonor de Aquitania,** ofrece **ELOÍSA Y ABELARDO,** historia real famosísima, bien y mal conocida por culpa de la leyenda. **ELOÍSA Y ABELARDO,** de Régine Pernoud, es un estudio rigurosamente histórico, una realísima historia de amor entre dos criaturas excepcionales, insaciables en su pasión, a las que el destino separó trágicamente. Hubieron de renunciar el uno al otro, pero nos dejaron unas cartas que no parecen de la edad de Tristán e Iseo. El protagonista masculino, Pedro Abelardo —1079-1142— tiene plaza y comentario en las historias de la filosofía. Por su libro *Sic et Non* (1122) se le ha considerado padre del método escolástico. Para otros es un iluminista anticipado. Abelardo resulta una de las más agudas y espoleadoras mentes de la cultura occidental, como prueba su participación en el problema de los universales. Pero su mayor fama la alcanzó por sus amores con Eloísa, mujer de llama y de razón, protagonista de un amor con todas sus consecuencias, de heroína moderna. Eloísa es un milagro de criatura en cualquier tiempo, bella e inteligente, precursora y mártir. Eloísa es el amor que lo da todo: el honor ante los demás —la opinión que juzga sin tener los datos—, la libertad en una juventud de veinte años. Al cabo de los siglos, Eloísa es la grandeza de Abelardo. Pasión y filosofía, fe y razón campean por las páginas de **ELOÍSA Y ABELARDO,** que tiene como escenario principal un siglo en que la Universidad de París era el gran centro cultural de Occidente

ÍNDICE

En la Tierra sólo hay dos cosas preciosas: la primera, es el amor; la segunda, que viene bastante después, es la inteligencia.

GASTÓN BERGER.

I

LOS COMIENZOS DE UN ESTUDIANTE DOTADO

Dum fuisti manifestus semper claris es triumphis sublimatus.

(Todo el tiempo que viviste
en el siglo, sólo conociste
triunfo y brillantez sublime.)

(ABELARDO: *Planctus David super Abner.*)

«¡Por fin París!»

El joven estudiante que camina desde hace varios días por esa ruta casi recta —recuerdo del trazado de la antigua vía romana— que une Orleans a París, distingue, en el hueco que forma el recodo del Sena, campanarios y torres. Ha dejado a la izquierda la pequeña iglesia de Nuestra Señora de los Campos, que justifica su nombre porque se encuentra en pleno campo en medio de tierras cultivadas; ha divisado, a la derecha, la abadía de Santa Genoveva, que domina el cerco de viñas que se escalonan en la colina; ha pasado la construcción, que tiene el aspecto de una gran granja con su lagar, viñedos y sólidas murallas: el antiguo palacio de las Termas; y ahí está en presencia del Petit Pont, que tiene a la izquierda la iglesia de San Severino, a la derecha San Julián, mientras que completamente abajo, hacia el oeste, distingue las casas del barrio de Saint-Germain-des-Prés. Y cuando entra en el puente entre las dos filas de casas y

tiendas suspendidas encima del río, se repite a sí mismo: «¡Por fin París!»

¿Por qué Pedro Abelardo deseó tanto ver París? ¿Por qué acogió esta llegada como un paso decisivo en su existencia? No obstante, se podría decir de París, como lo hace un poeta contemporáneo:

París era en aquel tiempo muy pequeño (1).

Apiñado en la isla de la Cité sin salirse de ella, París está muy lejos de ser entonces una capital; aunque el rey viene algunas veces a pasar una temporada en palacio, se le ve con más frecuencia en sus otras residencias, en Orleans, en Étampes o en Senlis. El atractivo de la «gran ciudad» aquí no cuenta; y además, alrededor del año 1100, esta clase de atractivo no existe en absoluto. En cambio, para un muchacho de veinte años, existen muchas otras razones para emprender el camino. El año 1100... Seis meses antes, Godofredo de Bouillon y sus compañeros volvieron a tomar posesión de la ciudad santa, de Jerusalén, que el mundo cristiano había perdido hacía más de cuatro siglos; uno tras otro, se ven regresar a los señores y hombres de armas, después de cumplido su voto; y otros se movilizan para ir a prestar una ayuda eficaz al puñado de paladines que se quedaron en Ultramar; la llamada de Tierra Santa es familiar en lo sucesivo, lo mismo que la llamada a la peregrinación. ¡Cuántos peregrinos habrá encontrado Pedro Abelardo en el camino que siguiera, que es también el de Santiago de Compostela, andando en grupos, una etapa tras otra; y también, cuántos mercaderes habrá visto, empujando delante de ellos a las bestias de carga, de mercados en ferias, de las orillas del Loira a las orillas del Sena!

Pero a Pedro Abelardo no le conmueve nada de eso. Aunque le anima un deseo de gloria, no es en las proezas caballerescas donde espera saciarlo. Sólo dependía de él recibir, con la herencia paterna, el honor de las armas. Hijo del señor de Pallet, en los confines de Bretaña, acaba de renunciar, por el contrario, al derecho de primogenitura en favor de uno u otro de sus hermanos, Raúl y Dagoberto. Y aunque comparte el fervor religioso de la época, no es para ganar tal o cual

abadía, San Dionisio, San Marcelo o Santa Genoveva, para lo que ha marchado a París.

Lo que le atrae, es que, como explica él mismo en la *Carta a un amigo* (2) —su autobiografía—, París es ya, por excelencia, la ciudad de las artes liberales, y «la dialéctica es allí particularmente floreciente».

*

Porque ser estudiante en el siglo XII, es practicar la dialéctica; es discutir interminablemente de tesis y de hipótesis, de mayor y de menor, de «antecedente» y de «consecuente». Cada época tiene de este modo, más o menos, su caballo de batalla. En nuestro tiempo, un gran hombre es aquel cuyas investigaciones se relacionan con la genética o la energía nuclear, pero hace apenas unos años la corriente de interés por el existencialismo conducía a toda una juventud a discutir del ser y del no ser, de la esencia y de la existencia; es suficiente decir que, en todos los tiempos, los movimientos de pensamiento han tenido su dominante, capaz de influir en toda una generación, y en esto el siglo XII no se diferencia en nada del XX.

Pero lo que entonces preocupa a la inteligencia es la dialéctica, es decir, el arte de razonar, considerado en esos tiempos como el arte por excelencia o, como escribía doscientos años antes un gran pensador, Raban Maur, «la disciplina de las disciplinas; es la que enseña a enseñar, la que enseña a aprender; en ella la razón descubre y muestra lo que es, lo que quiere, lo que ve».

La dialéctica ocupa, por tanto, poco más o menos el mismo campo que la lógica; enseña a utilizar este instrumento que es, por excelencia, el del hombre: la razón en la búsqueda de la verdad; pero mientras que la lógica puede ser la obra de un pensador solitario que va de razonamiento en razonamiento para llegar a la conclusión a que le condujo la búsqueda individual, la dialéctica supone discusión, conversación, intercambio. Y bajo esta forma se persigue entonces, en todos los campos, la búsqueda de la verdad: por medio de la discusión, o *disputa*. Posiblemente esto es lo que diferencia del nuestro el mundo escolar de entonces: no se con-

cibe la posibilidad de llegar a una verdad que no haya sido previamente «disputada»; de ahí la importancia de la dialéctica, que enseña a plantear las premisas de una conversación, a enunciar correctamente los términos de una proposición, a establecer los elementos del pensamiento y del razonamiento, en fin, todo cuanto permite que la discusión sea fecunda.

Y así lo juzga Pedro Abelardo: «prefiere, entre todas las enseñanzas de la filosofía, la dialéctica y su arsenal». Como tenía la pasión de saber y de los estudios, primero «recorrió las provincias», según su propia expresión, a fin de recoger las lecciones de los dialécticos renombrados en todos los lugares en que se encontraban. Desde la infancia prefirió, deliberadamente, el traje de clérigo (*) a la cota de mallas de caballero. Como dice en su estilo, lleno de reminiscencias antiguas, ha «abandonado la corte de Marte para refugiarse en el seno de Minerva»; ha «cambiado las armas de la guerra por las de la lógica, y sacrificado los triunfos de las batallas a los asaltos de la discusión». No obstante, no debemos ver en él a un hijo de familia que rompe con las obligaciones de su estado: Pedro ha renunciado al derecho de primogenitura y a su parte de herencia en total acuerdo con su padre, Berenguer. El señor de Pallet hizo cuanto pudo por alentarle para que respondiera a una evidente vocación, porque Pedro, desde que empezó los primeros estudios, reveló un espíritu prodigiosamente dotado, y sus brillantes aptitudes correspondían a los gustos paternos: «Mi padre, antes de ceñir el talabarte de soldado, recibió un conocimiento superficial de las letras y, más tarde, se aficionó a ellas de tal forma, que quiso dar a todos sus hijos una educación literaria antes de formarlos para el oficio de las armas. Esto es lo que hizo. Yo era el primogénito: cuanto más me quería más se ocupaba de mi instrucción.»

El hecho no es nada excepcional: en la misma época, el conde de Anjou, Foulques le Réchin, redacta la crónica histórica de su familia. El conde de Blois, Esteban, que marchó

(*) En aquella época, el término *clérigo* designaba a toda persona instruida. *(N. de la T.)*

a la primera cruzada, escribe a su mujer cartas que son una de las fuentes más preciosas para conocer la historia del acontecimiento en que participa. No olvidemos al conde de Poitiers, Guillermo, duque de Aquitania, el primero de nuestros trovadores en el tiempo.

Por tanto, Pedro Abelardo dejó la Bretaña natal, su residencia, su familia y, «siempre discutidor», dice él, va de una a otra escuela, ávido de llenar su memoria y razonamiento con todo el arsenal de definiciones y modos de argumentación que se empleaban entonces. Aprendió a manejar el vocabulario filosófico, sin el cual no se pueden abordar las *Categorías* de Aristóteles: a saber, lo que son «el género, la diferencia, la especie, lo propio y el accidente»; supongamos un individuo, Sócrates; tiene de propio aquello que hace que sea Sócrates y no otro. «Pero si no se tiene en cuenta la diferencia (la "socratidad"), se puede no considerar en Sócrates más que al hombre, es decir, al animal razonable y mortal, y ahí se encuentra la especie (la especie humana)... Si mentalmente se olvida el hecho de que es razonable y mortal, queda lo que implica el término animal, y ahí se encuentra el género», etc. (3). Y establece las relaciones de la especie con el género, que son las relaciones de la parte con el todo; distinguir la esencia del accidente, plantear las reglas del silogismo, la premisa y el predicado (todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates...), todas las bases del razonamiento abstracto en las que no se deja, al estilo del tiempo, de resumir lo esencial en pequeños poemas mnemotécnicos:

Si sol est, et lux est; at sol est: igitur lux.
Si non sol, non lux est; at lux est: igitur sol.
Non est sol et non lux; at sol est: igitur lux.

(Si hay sol, hay luz; hay sol, luego hay luz.
Sin sol, no hay luz; hay sol, luego hay luz.
No puede haber a la vez sol y falta de luz;
hay sol, luego hay luz. Etc.) (4).

Abelardo aprendió estos primeros rudimentos de la dialéctica seguramente en la región de que es originario. ¿No tiene Bretaña la reputación de dar «inteligencias despiertas y

consagradas al estudio de las artes»? (5). Él mismo declara que debe a «la virtud del suelo natal» su sutileza de espíritu. Y, en efecto, en los textos se ve que se mencionan varias escuelas existentes en Bretaña a partir del siglo XI: una en Pornic; otra en Nantes, donde enseña un tal Raúl el Gramático; otra en Vannes, otra en Redon, en Quimperlé, etc. No obstante, ninguna de ellas alcanzará la celebridad de las grandes escuelas de Angers, de Mans y, menos aún, de la de Chartres, a la que dieron esplendor dos compatriotas de Abelardo, los bretones Bernardo y Thierry de Chartres. Cuando alude a las provincias que recorre, no cabe duda que se trata de Maine, Touraine, Anjou, y se sabe a ciencia cierta que estudió en Loches con un dialéctico famoso: Roscelino. Mucho más tarde este último recordará a Pedro Abelardo que, durante mucho tiempo, se sentó a sus pies «como el más insignificante de sus alumnos» (entre tanto, los dos hombres llegaron a ser enemigos).

La figura de Roscelino es curiosa y vale la pena detenerse un instante, porque desempeña un papel en la historia de Abelardo. Tuvo una vida agitada. Primero fue maestro en las escuelas de Compiègne, y no tardó en tener diferencias con la autoridad eclesiástica. Condenado en 1093 en el Concilio de Soissons, residió algún tiempo en Inglaterra; allí, lo que más le urgió fue revelarse contra las costumbres del clero inglés; la Iglesia de Inglaterra, en esta época, es poco rigurosa en la cuestión del celibato y Roscelino se escandalizó de que se admitiera en el sacerdocio a hijos de sacerdotes. Luego le encontramos canónigo de Saint-Martin de Tours. Casi seguidamente tiene conflictos con Roberto de Abrissel —otro compatriota de Abelardo—, el famoso predicador ambulante, cuya palabra lleva irresistiblemente a Dios a quienes le escuchan, y que arrastra tras él a toda una muchedumbre en la que se confunden caballeros y clérigos, nobles damas y prostitutas; Roscelino, del que se podría decir en el lenguaje corriente que «ve el mal en todas partes», juzga severamente a la multitud heteróclita que sigue a Roberto, y que éste no tardará en fijar fundando la Orden de Fontevrault. Exhortado por el famoso canonista Yves de Chartres para que «no quiera mostrarse más sabio de lo conveniente», Roscelino vuelve

a ocuparse de la enseñanza en Loches y, sin duda, fue por mediación suya como Abelardo tuvo eco por primera vez de la gran querella del tiempo, la que conmueve a todo el mundo pensante de entonces: la cuestión de los universales.

Cuando, según las *Categorías* de Aristóteles, se habla de género y especie, ¿se designan realidades o conceptos del espíritu, o se trata de simples palabras? ¿Se puede, con razón, hablar del hombre en general, del animal, etc.? ¿Existe, en ese caso, en alguna parte de la naturaleza, una realidad, un arquetipo, una especie de modelo del que cada hombre sería como el ejemplar más o menos logrado, sacado de ese mismo molde? ¿O, por el contrario, el término *hombre* no es más que una palabra, un artificio del lenguaje y no existe ningún elemento de identidad entre un hombre y otro? Estas cuestiones son discutidas apasionadamente y dividen a los grandes dialécticos del tiempo, puesto que cada uno aporta su sistema y solución.

¿Fue Abelardo, realmente, «el más insignificante» de los alumnos de Roscelino, *discipulorum minimus?* Lo cierto es que en él subsistirá algo de la huella de su primer maestro, porque para Roscelino los universales —los géneros y las especies— no son más que palabras. Y aunque algún día el alumno se deshaga de este concepto, aunque termine por ser el adversario de su antiguo maestro de Loches, persistirá en él un cierto barniz de la primera enseñanza que recibió.

Sin duda su formación no se limita a la dialéctica. Abelardo, como todos los estudiantes de su tiempo, fue iniciado en las siete artes liberales, entre las que se encontraban entonces las diversas ramas del saber; estudió, puesto que es el comienzo de toda instrucción, la *gramática*, es decir, no solamente lo que designamos hoy día con ese nombre, sino también, de manera general, lo que llamamos las *letras*, la literatura. Los autores latinos conocidos en su tiempo le son familiares: Ovidio, Lucano, Virgilio y muchos otros. Se ejercitó en la retórica, el arte de hablar bien, para lo cual está naturalmente dotado y, lo hemos visto, en la dialéctica; en cuanto a las otras ramas del saber: aritmética, geometría, música, astronomía, le interesaron menos visiblemente: confiesa que es completamente nulo en matemáticas, a pesar de haber

leído el tratado de Boecio, que constituye la base de la enseñanza de esta ciencia. Añadamos que aunque tiene, como la mayor parte de los clérigos de entonces, algunos conocimientos de griego y de hebreo —justo lo necesario para comprender el sentido de ciertos pasajes de la Escritura Santa— no conoce, de los maestros del pensamiento griego, más que las obras entonces traducidas en latín que han entrado en Occidente. De Platón, el *Timeo,* el *Fedón,* la *República;* de Aristóteles, el *Organon;* unas y otras obras se las conocía sobre todo a través de los extractos y comentarios de autores latinos antiguos como Cicerón, o medievales como Boecio.

*

«Llegaba por fin a París» (6). Este «por fin» acerca curiosamente a Abelardo a nuestro tiempo: hoy, un estudiante de filosofía que ha empezado sus estudios en provincia, no se expresaría de otra manera. Abelardo no nos da ningún detalle sobre su viaje. Hacia la misma época, un monje de Fleury (Saint-Benoit-sur-Loire), Raúl Tortaire, que iba de Caen a Bayeux, nos dejó de este corto itinerario la más viva descripción, maravillándose de todas las mercancías que vio en el mercado de Caen, relatando cómo se cruzó en el camino con el cortejo del rey de Inglaterra, Enrique I, vestido con una túnica púrpura, rodeado de una escolta de escuderos y seguido de una verdadera exhibición de animales salvajes, entre los que se contaban un camello y un avestruz. Más tarde fue testigo, desde la orilla, de una persecución de ballena que describe en términos pintorescos, y termina diciendo que se creyó envenenado por la bebida —un vinucho agrio— que le sirvieron al llegar a Bayeux (7). Pero hay que renunciar a buscar en la *Carta a un amigo,* así como en el resto de la obra de Abelardo, los detalles concretos; es un filósofo, no un narrador. Lo que sí es probable es que, hijo de un señor que le anima a proseguir sus estudios, no habrá formado parte de esta muchedumbre de estudiantes, a menudo miserable, que circula a pie entre el polvo de las rutas; debió de viajar como viajaba entonces toda persona pudiente: a caballo, quizá con un sirviente, pernoctando en una hostería; como venía del

Oeste, tomaría esta ruta, de la que aún hoy día se sigue el trazado en el plano de París en la línea recta que dibujan la calle de la Tombe-Issoire, la de Saint-Jacques y la de Saint-Martin.

Tal vez caminaría con otros estudiantes. La reputación de las escuelas de París es todavía reciente; la escuela de Notre-Dame se remonta casi a los tiempos carolingios, pero solamente a fines del siglo XI, poco tiempo antes de la llegada de Abelardo, es cuando se aprecia un cierto movimiento de estudiantes que van a París para instruirse. De este modo se conoce a un lorenés, Olbert, abad de Gembloux, que estudió en la abadía de Saint-Germain-des-Prés; un tal Drogon, que enseñó en la Cité; y, más cerca de Abelardo, un liejés, Hubaldo, que enseña en la Montaña de Santa Genoveva, mientras que su compatriota, el bretón Roberto de Abrissel, vino también a París para perfeccionarse en la disciplina de las letras. Pero con el dialéctico Guillermo de Champeaux, y con el propio Abelardo es con los que la Cité alcanzará su renombre. Un poeta de la segunda mitad del siglo XII, Guy de Bazoches, dirá que las siete hermanas —es decir, las siete artes— eligieron domicilio permanente en París y, un poco más tarde, el inglés Godofredo de Vinsauf, al comparar París y Orleans, declara:

París da en las artes
esos panes con que se nutre a los fuertes.
Orleans educa con su leche
a los recién nacidos que están aún en la cuna (8).

En la misma época que Abelardo, Hugo de Saint-Victor, en uno de sus tratados, escrito en forma de diálogo, da una imagen viva de la muchedumbre de estudiantes parisinos y del entusiasmo que les anima.

«—Vuélvete aún hacia el otro lado y ve.

»—Me he vuelto y veo.

»—¿Qué ves?

»—Veo escuelas (grupos) de estudiantes. Hay una gran muchedumbre en ellas; veo allí gentes de todas las edades: niños adolescentes, jóvenes, ancianos. Sus estudios también son diversos. Unos aprenden a plegar la lengua todavía torpe

para emitir nuevos sonidos o palabras insólitas. Otros se esfuerzan en conocer declinaciones de términos, composiciones y derivaciones, primero escuchándolas, después repitiéndolas entre ellos y, volviéndolas a repetir a fin de grabarlas en la memoria. Otros trabajan con el estilete tablillas de cera. Otros dibujan figuras, trazados variados y de colores diferentes, dirigiendo la pluma sobre el pergamino con mano segura. Otros aún, animados de un celo más ardiente y fervoroso, discuten entre ellos de materias graves, al parecer, y se esfuerzan en mantenerse mutuamente en dificultad valiéndose de sutilezas y argumentaciones. Veo también allí a algunos que calculan. Otros, punteando la cuerda tensa sobre un puente de madera, producen diferentes clases de melodías; otros también explican trazados y dibujos de medidas; otros describen el curso y la posición de los astros y explican, con distintos instrumentos, las revoluciones celestes; otros tratan de la naturaleza de las plantas, de la constitución de los hombres y de las propiedades y efectos de todas las cosas.»

Tal es el medio en el que Abelardo va a obtener un puesto y, desde luego, este puesto será entre los que «rivalizan en sutilezas y argumentaciones»: los dialécticos. ¿No es para oír al más célebre de ellos, al maestro Guillermo de Champeaux, para lo que ha venido a París? Y aquí hay que cederle la palabra, porque no se sabría, mejor de lo que él lo hace, presentar en síntesis una carrera de estudiante que será muy pronto una carrera de maestro.

«Yo pasé algún tiempo en su escuela. Pero aunque fui bien acogido al principio, no tardé en resultarle desagradable porque me aferraba en rechazar algunas de sus ideas y porque, como no temía la batalla, a veces le tomaba la delantera. Esta audacia provocaba también la cólera de aquellos de mis condiscípulos que eran considerados como los primeros, cólera que aún era más grande porque yo era el más joven y el último que había llegado. De este modo —añade— empezó la serie de mis desgracias, que todavía duran.»

Unas cuantas palabras que bastan para esbozar escenas y personas. El profesor de renombre, los alumnos que se hacinan a su alrededor, el recién llegado en el que ven inmediatamente un «sujeto»; pero el «sujeto» no tarda en hacerse

odioso, en interrumpir a tiempo y destiempo, en provocar constantemente rivalidades que son aún más molestas porque a menudo él lleva ventaja. Debido a ello nacen las divisiones: los buenos discípulos, celosos, se ponen del lado del maestro; los otros, más independientes, más audaces, se ponen del lado del recién llegado. Y triunfa el desorden allí donde, poco tiempo antes, reinaba la armonía y la serenidad.

Cuando Abelardo confirma que de este modo empieza la serie de sus desgracias, tiene razón. Toda la vida será el importuno, el que interrumpe, el que argumenta, el que molesta, el que exaspera. Toda la vida provocará simultáneamente el entusiasmo y la cólera. A tales importunos es a los que la humanidad debe algunos de los progresos menos impugnables. Pero los magníficos dones de su persona los estropea en parte la gran seguridad de que da prueba. Ahora bien, esta confianza en sí mismo, la vanidad con que alardea de ella, es la clase de defecto que el profesor no perdona a la juventud cuando menoscaba su prestigio, es decir, lo que tiene más valor para él. En resumen: Abelardo fue el «alumno odioso» y, ante él, Guillermo de Champeaux reaccionó como reaccionarán después de él todos los universitarios: teniéndole un odio tenaz, como saben odiar los intelectuales.

Para comprenderlo bien, hay que situarse nuevamente en las condiciones que tiene lugar la enseñanza en la época de Abelardo. Ésta no posee nada en común con la clase ex-cátedra tal como se practica en nuestras Universidades, en las que el maestro habla y los alumnos toman notas; para reconstituir la atmósfera hay que evocar más bien estos seminarios que, poco a poco, empiezan a introducirse en Francia imitando a las Universidades extranjeras —especialmente éstas que, como en los países anglosajones, han conservado algún recuerdo de las tradiciones de la Universidad medieval—. Entre maestros y alumnos existe generalmente lo que hoy día llamamos el «diálogo». Y además, la enseñanza no es diferente de la investigación y repercute en ella; toda idea nueva es inmediatamente objeto de estudios, críticas, discusiones que la transforman y hacen que brote nuevos gérmenes; el dinamismo se parece entonces en el campo filosófico al que hoy día se observa en los diversos campos técnicos.

En la base de esta enseñanza está la lectura de un texto, *lectio;* el profesor es el que «lee». Esta costumbre marcará la enseñanza con tal huella, que aún hoy día existe en nuestras facultades el título de «lector». E, inversamente, leer, es enseñar; hay que comprender el término en este sentido cuando, en el curso del siglo XIII, por ejemplo, algunos obispos prohibieron leer a Aristóteles, es decir, hacer de ello la base de la enseñanza; sentido diferente, inútil de subrayar, del de las prohibiciones del *Índice,* las cuales no aparecen en la historia de la Iglesia hasta el siglo XVI.

Leer un texto era, por consiguiente, estudiarlo y comentarlo. El maestro, después de una clase de introducción sobre el autor que iba a leer, su obra, las circunstancias de su composición, pasaba a la exposición, es decir, al comentario propiamente dicho. La tradición exigía que este comentario abarcara tres puntos: la letra, es decir, la explicación gramatical; el sentido, dicho de otro modo, la inteligencia del texto; por último, la sentencia, el sentido profundo, el contenido doctrinal. El conjunto de estos comentarios constituía la glosa, y nuestras bibliotecas encierran una gran cantidad de manuscritos que son el vivo reflejo de este método de enseñanza, en el centro de la página con el texto que sirvió de base, y al margen, las diversas glosas que se relacionan con la *littera,* el *sensus* o la *sententia.* Del propio Abelardo se tienen las glosas que hizo durante la «lectura» de Porfirio.

Pero el estudio del texto suscita, sobre todo cuando se pasa a su contenido doctrinal, cuestiones sobre las que se entabla el diálogo entre maestro y alumnos; y la cuestión lleva consigo la «disputa», es decir, la discusión; ésta forma parte, ex profeso, de los ejercicios escolares, y sobre todo en el campo de la dialéctica que es, según lo hemos visto, no sólo el arte de razonar, sino también el arte de discutir. Ahora bien, la expansión de la dialéctica será tal en el siglo XII, que este método de «cuestiones disputadas» se extenderá a todas las ciencias profanas y sagradas. A mitad del siglo XIII, las distintas *Sumas* de Santo Tomás, lo mismo que muchos otros tratados de la época, llevarán el título de *Questiones disputate,* dando testimonio de las condiciones en que se elaboran: se

componen de proposiciones enseñadas y discutidas; por consiguiente, son tanto el resultado y el fruto de una enseñanza como el desarrollo de un pensamiento personal. Además de las discusiones entre maestro y alumnos, se asiste también a discusiones entre maestros, algunas de las cuales continúan siendo célebres: en la época de Abelardo el monje Ruperto, que enseña en Lieja, cuya escuela monástica es muy importante, acude a una discusión que debe enfrentarle con Anselmo de Laon y Guillermo de Champeaux sobre el problema teológico del Mal. No puede encontrar a Anselmo, que murió mientras tanto, pero se enfrenta —duramente, dicen los textos— con Guillermo.

En cuanto al empleo de tiempo en los diferentes ejercicios que llenan el día del estudiante, tenemos el testimonio de una persona célebre, Juan de Salisbury, que fue amigo íntimo de Tomás Becket y del rey Enrique II Plantagenet antes de terminar siendo obispo de Chartres:

«Debíamos esforzarnos en recordar cada día una parte de lo que se nos había dicho la víspera, según las posibilidades de cada uno. Así, el mañana era para nosotros el discípulo de la víspera; el ejercicio de la noche que se llamaba declinación, consistía en una enseñanza tan nutrida de la gramática que, a menos de tener una inteligencia muy limitada, el que la seguía con asiduidad durante un año, podía expresarse y escribir correctamente y comprender los cursos que se nos daban corrientemente» (9).

Por tanto, la mañana se dedicaba a revisar, en cierto modo, el trabajo del alumno; la tarde se empleaba en la enseñanza propiamente dicha. Menciona también lo que se llama la *colación,* es decir, la revisión en común, que debía ser una especie de recapitulación entre maestro y alumnos, que tenía lugar al final del día, probablemente con una conferencia espiritual o una predicación dedicada a los estudiantes.

Y también se tiene una idea de lo que llenaba la vida del estudiante cuando se leen los consejos que, en el siglo siguiente daba Roberto de Sorbon a los estudiantes. Para él hay seis reglas indispensables: 1.ª, dedicar una hora fija a cada clase de estudio o lectura; 2.ª, concentrar la atención en lo que se

lee; 3.ª, sacar de cada lectura un pensamiento o una verdad, que se grabará cuidadosamente en la memoria; 4.ª, escribir un resumen de todo lo que se lee; 5.ª, discutir el trabajo con los compañeros, y esto le parece más importante que la lectura propiamente dicha; por último, el sexto punto: orar, porque la oración, dice, es el verdadero camino de la comprensión.

La impresión general que se saca de estas anotaciones que se buscan acá y allá en los escritos del tiempo es la de una escuela «espontánea y tumultuosa» (10), y esta misma impresión se tiene de los relatos de Abelardo.

Respecto a sus rivalidades con Guillermo de Champeaux, conocemos el tema tanto por el propio Abelardo como por la única obra que existe de su maestro y que se titula *Sententiae vel Questiones XLVII*. Desde luego se trataba, principalmente, de la cuestión que apasionaba entonces el mundo de los dialécticos: la de los universales. La posición de Guillermo era opuesta a la de Roscelino. Guillermo era un realista, lo que significa que, para él, los términos enumerados en la introducción de Porfirio, de que hemos hablado con anterioridad, correspondían a realidades; de este modo profesaba la idea de que la especie es algo real. Se encuentra la misma, y por entero, en cada individuo; la especie humana es la misma en cada hombre.

Ahora bien, la argumentación de Abelardo obliga a Guillermo a renunciar a su sistema: llevado al extremo, este sistema conduce a conclusiones absurdas: Sócrates y Platón, puesto que participan de la misma especie, serían el mismo hombre. Guillermo de Champeaux corrige, por tanto, su primera tesis. Sócrates y Platón no son el mismo hombre, pero en uno y otro la especie es la misma, la humanidad de uno es la misma que la del otro. ¿Presentada de esta forma, será aceptable tal opinión a los ojos de Abelardo? ¡No! El alumno obliga al maestro a precisar mejor los términos: la humanidad de Platón no es idéntica a la de Sócrates; una y otra son solamente *parecidas*.

Así pueden resumirse (11) las diversas fases de una lucha que dura varios años y que implica, esto se sobrentiende, desarrollos tan voluminosos como áridos sobre lo que es en

Sócrates la *socratidad*, en el hombre la racionalidad, etc., que sirven para apoyar los argumentos a favor y en contra. De estos razonamientos fundamentados para sostener cada tesis, se encuentra el testimonio hasta en un manuscrito, obra probablemente de un alumno de Abelardo, que enumera las tesis de Guillermo: «Nuestro maestro Guillermo dice...» Para sentar seguidamente la refutación: «En cuanto a nosotros, declaramos...» (12). Abelardo, antes de ser alumno de Guillermo fue, como hemos visto, alumno de Roscelino. Es decir, que debía de tener todo un arsenal de argumentos para oponerse a los de Guillermo de Champeaux. Pero no cabe duda de que no se limita a repetir las lecciones que ha oído, porque va a edificar un sistema diferente del realismo de Guillermo y del nominalismo de Roscelino, hasta el punto de llegar a ser, ya lo veremos, un enemigo irreconciliable de este último. Mientras tanto empezó su carrera con audacia. «Como presumía de tener un espíritu superior al que corresponde a mi edad, osaba, siendo todavía muy joven, aspirar a llegar a ser jefe de escuela.»

Más tarde, mucho más tarde, Abelardo empieza a dar consejos a su hijo con una recomendación que para él tiene un gran sentido:

«Cuida más de aprender que de enseñar.»

E insiste en ello:

«Aprende durante mucho tiempo, enseña tarde y sólo lo que te parezca seguro.

»Y en cuanto a escribir, no tengas demasiada prisa» (13).

De este modo trataba de evitar a un ser querido las experiencias por las que él había pasado. Por tanto, es probable que éstas fuesen dolorosas; por lo menos a la larga, porque sus primeros intentos se traducen por éxitos brillantes que él mismo expone con gran locuacidad:

«Ya había pensado cuál sería el teatro de mi acción; sería Melun, ciudad entonces importante y residencia real. Mi maestro sospechó este proyecto y, sigilosamente, utilizó todos los medios que tenía a su alcance para alejar mi cátedra de la suya, tratando de impedir, antes de que yo dejara su escuela, el que formara la mía, y de quitarme el lugar que había elegi-

do. Pero había gente envidiosa entre los pudientes del país. Con su ayuda logré mis fines; el poner de manifiesto su envidia me valió incluso muchas simpatías.»

Melun es, por consiguiente, el primer teatro de las proezas de Abelardo, que pasó de alumno a maestro. Es una ciudad real, a la que se va sin dificultad desde París, por la ruta que, como la de Orleans, es una antigua calzada romana. Las escuelas de la ciudad —¿se debe a la estancia de Abelardo?— conocieron un cierto renombre. Roberto de Melun, un inglés que más tarde fue maestro de teología en París, debe su nombre al tiempo que permaneció allí cuando era estudiante. Se cree que Abelardo enseñó en las escuelas de la iglesia colegial, Nuestra Señora de Melun. No obstante, su estancia fue breve: sus ambiciones se encuentran en otra parte. Visiblemente busca el situarse como rival de su maestro, Guillermo de Champeaux. Sus éxitos le incitan a ello porque, si se concede crédito a lo que dice, los alumnos afluyen, y en adelante su reputación de dialéctico está asegurada. «Puesto que los éxitos aumentaban mi confianza, me apresuré a trasladar la escuela a Corbeil, ciudad próxima a París, a fin de poder con más facilidad multiplicar los ataques.»

Así es que, desde las primeras páginas de su autobiografía, Abelardo revela los rasgos dominantes de su carácter, los cuales marcarán toda su vida: la habilidad en la discusión filosófica, que le valdrá la reputación de ser el mejor «disputador» de su tiempo; sus extraordinarias aptitudes para la enseñanza; y, también, su agresividad. No se le puede imaginar sin una corte de estudiantes, de discípulos entusiastas que se transforman tan pronto como abre la boca, tan pronto como sube a la cátedra de enseñanza; y tampoco se le puede imaginar sin adversario, sin enemigo que combatir. Parece que, aunque se manifestó por medios pacíficos, su primera vocación de guerrero no dejó, sin embargo, de realizarse: no hizo más que transponer al campo de la discusión filosófica el ardor bélico que sentía, y no puede evitar, cuando recuerda sus comienzos en la carrera de profesor emplear términos de estratego.

En Corbeil se abre un paréntesis. Triunfo para el debutante que es, pero este triunfo lo logra a costa de un trabajo inten-

sivo, lo cual origina la inevitable consecuencia: el agotamiento. Pedro Abelardo es entonces víctima del mal que conoce perfectamente nuestra generación: la fatiga cerebral, la depresión nerviosa; por otro lado, es muy probable que en este emotivo éxitos y fracasos tengan el mismo efecto de agotar la resistencia nerviosa; su vida ofrecerá otros ejemplos.

De todas formas, exceso de trabajo o exceso de emociones, Pedro Abelardo se encuentra decaído y aquejado de lo que él llama enfermedad de postración, regresa por algún tiempo al país natal, a Pallet, para cuidarse en familia. Pero no deja de indicar que era «ardientemente echado en falta por todos aquellos a quienes inquietaba la afición a la dialéctica».

*

Una vez restablecido, Abelardo se apresura a regresar a París, porque en Bretaña, al lado de la familia, se considera, o poco le falta, como exiliado. Desde esta época parece que tiene el propósito de enseñar un día en París, lo que significa que saldrá vencedor de la lucha que le opone en el plano filosófico al maestro Guillermo de Champeaux.

Este último, cuando Abelardo regresa a París, ha cambiado la materia de su enseñanza. Enseña un curso de retórica. Abelardo vuelve entonces a ser alumno suyo. Es probable que Guillermo se sintiera un poco adulado al verle sentarse de nuevo al pie de la cátedra; no obstante, tuvo que soportar el fuego cruzado de las preguntas y argumentos de Abelardo. Entonces es cuando modifica su primera posición sobre la famosa cuestión de los universales: «Champeaux, que se vio obligado a modificar su opinión, luego a renunciar a ella, vio caer el curso en un descrédito tal, que apenas si se le permitía dar la lección de dialéctica.» Aunque el relato de Abelardo carece aquí de claridad, se sabe que al cabo de unos meses, éste recomenzó la enseñanza, y esto en pleno París, en las escuelas de Nuestra Señora: «Los más apasionados partidarios de ese doctor y mis más violentos adversarios, le abandonaron para acudir a mis clases; el propio sucesor de Champeaux vino a ofrecerme su cátedra y a mezclarse con la multitud, entre mis auditores, en el recinto donde brilló antaño

con gran esplendor su maestro y el mío.» Esto hace suponer que Guillermo de Champeaux, desalentado, abandonó la enseñanza en provecho de otro discípulo, al que Abelardo no tardó en suplantar.

Sin embargo, para apreciar plenamente las personas y los acontecimientos, hay que saber que la rivalidad entre Abelardo y Guillermo no es el único motivo de discusión. En efecto, todo esto pasa, según la *Carta a un amigo,* después de 1108, que es la fecha en que Guillermo de Champeaux fundó los canónigos regulares de San Víctor. En aquel entonces, el nombre evoca únicamente un pequeño priorato situado en la orilla izquierda, más abajo de la Montaña de Santa Genoveva, cerca de un vado del Bièvre. Ahí es donde se reúnen alrededor de Guillermo algunos clérigos que han decidido, siguiendo el movimiento de reforma religiosa que se respira entonces y se afirma cada vez más, hacer la vida en común. Pronto esta fundación dará origen a un vasto monasterio, con escuelas en las que se ilustrarán algunos de los más grandes pensadores del siglo XII: Hugo, Ricardo, Adán de San Víctor y muchos otros.

Se cree por tanto que, retirado en San Víctor, donde enseñará en adelante, Guillermo debió de tomar muy a mal la sustitución que se llevó a cabo en las escuelas de Nuestra Señora, donde puso en su lugar a uno de sus discípulos. «Como no tenía ningún motivo para hacerme una guerra declarada, hizo destituir, bajo una acusación infamante, al que me cedió la cátedra, y puso a otro en su lugar a fin de hacerme fracasar.» A Abelardo no le queda otra solución que volver a abrir la antigua escuela de Melun. «Cuanto más abiertamente era perseguido por la envidia más ganaba en consideración, según la frase del poeta: "la grandeza está expuesta a la envidia; en las cimas elevadas es donde se desencadenan las tempestades".» Sin embargo, como Guillermo se instaló en San Víctor, Abelardo, cuya ambición es tenaz, regresa a París. «Pero al ver que hizo ocupar mi cátedra a un rival, situé mi campo de acción fuera de la ciudad, en la Montaña de Santa Genoveva, como para asediar al que había usurpado mi puesto.»

Mi cátedra, *mi* puesto. Abelardo considera la escuela de Nuestra Señora como propiedad personal. En adelante los alumnos afluyen a su alrededor, y cada vez más, no sin provocar el despecho del antiguo maestro. «Al enterarse Guillermo, sin el menor pudor regresó a París y llevó nuevamente a los discípulos conque aún contaba y a su pequeña cofradía a un antiguo monasterio, como para sacar de la difícil situación en que se encontraba al lugarteniente que dejó allí.» Y Abelardo se lleva a la boca la trompeta para dar el parte de victoria: «Pero deseando servirle, le perdió. En efecto, el desgraciado (maestro de la escuela de Nuestra Señora) contaba todavía con algunos discípulos debido a sus lecciones sobre Prisciano, las cuales le dieron algún renombre. El maestro (Guillermo) apenas regresó, perdió a todos ellos, se vio obligado a renunciar a su escuela y poco después, como tenía pocas esperanzas en la gloria de este mundo, se convirtió a la vida monástica. Las discusiones que mis alumnos sostuvieron con Guillermo y sus discípulos, después de su llegada a París; los éxitos que la suerte nos deparó en esos encuentros; la parte que me corresponde en ellos, son hechos conocidos desde hace mucho tiempo. Lo que sí puedo decir con más modestia que Áyax, pero atrevidamente, es que, si se me pregunta cuál fue el resultado de este combate, yo no fui en modo alguno vencido por mi enemigo.» La cita es de Ovidio; Abelardo, siguiendo la costumbre de su tiempo, salpica sus escritos de citas tomadas de los autores antiguos tanto profanos como sagrados; pero el tono general es el de la epopeya, y los pases se suceden como en un torneo. Indiscutiblemente, contaba con todas las ventajas para la victoria. Pero este relato, en el que la modestia no es más que ficticia, traiciona también a la persona. Dialéctico consumado, maestro incomparable, Abelardo nos parece menos dotado desde el punto de vista del carácter que del de la inteligencia. La envidia que atribuye a su antiguo maestro Guillermo de Champeaux es verosímil: es la que siente todo maestro al verse superado por uno de sus alumnos. En cambio Abelardo no vacila en atribuirle ciertos sentimientos que son totalmente incompatibles con lo que nos enseña la biografía de Guillermo de Champeaux. Cuando nos dice que este último «dejó su traje para

entrar en la orden de clérigos regulares con la idea, se decía, de que esta manifestación de celo le empujaría en el camino de las dignidades», y que «esto no tardó en llegar, porque le hicieron obispo de Châlons». La acusación se descarta por el hecho, muy bien conocido además, de que Guillermo, por tres veces, rechazó el obispado de Châlons. Y también cuesta pensar que una fundación como la de San Víctor se haya debido a la ambición de un hombre que, precisamente, podía mucho mejor atraer la atención sobre su persona y «empujarse en el camino de las dignidades» ejerciendo en las escuelas de París en lugar de retirarse al sombrío priorato de las orillas del Bièvre.

Que Abelardo haya puesto de relieve su ardor combativo a expensas de su antiguo maestro, que haya probado su superioridad en el arte de razonar obligándole a revisar dos veces su método, que haya logrado suplantarle en la admiración de los estudiantes parisienses, todo esto son hechos incontestables; pero se hubiera preferido que su héroe, al contarlos, no difamara inútilmente a su víctima. Desde las primeras páginas de la *Carta a un amigo* uno se pregunta si en Abelardo el hombre estaba a la altura del filósofo.

Respecto a la gloria del filósofo está bien asentada desde los años en que enseña en la Montaña de Santa Genoveva. Y se podría volver a emplear sus propias expresiones para evocar el asalto pacífico de los estudiantes que se hacinaban en una colina que hasta entonces sólo había conocido la afluencia de los vendimiadores en otoño.

Porque todavía está cubierta de viñas; los cercados de viñedos se extienden desde la iglesia de Santa Genoveva hasta la pequeña iglesia de San Julián, en las orillas del Sena, hasta el barrio más lejano de San Marcelo, donde se veneran los restos del primer obispo parisiense. Y este paisaje agreste va a sufrir una metamorfosis durante el siglo XII debido a los estudiantes que, ávidos de saber, vendrán a escuchar la palabra de los maestros que se sucederán allí. La batalla de intelectuales que se libra entre Guillermo de Champeaux y Abelardo, tendrá como consecuencia imprevista el crecimiento de París en esta orilla izquierda, que marca desde entonces a una población de un estilo especial: los *scolares*, los estudian-

tes; mundo joven y bullicioso cuya afluencia no cesará a través de los siglos. El biógrafo de una santa persona, Goswin, que más tarde fue canonizado, cuenta que su héroe, en su juventud, frecuentó la escuela de Santa Genoveva; lejos de dejarse convencer por los argumentos de Abelardo, le desafió, le convenció de su error; luego, descendiendo del Monte, celebró la victoria con otros estudiantes que estaban cerca del Petit Pont. ¿Es auténtica esta historia? No es inverosímil y, en todo caso, pone de relieve la importancia tan grande que tenía para un estudiante discutir con un maestro como Pedro Abelardo.

Esto da también testimonio del movimiento de los estudiantes en el Monte. Hasta entonces, en las diversas actas que testimonian de estas épocas lejanas, no se trataba más que de cultivos: hacia Notre-Dame-des-Champs, hacia Saint-Étienne-des-Grez (la pequeña iglesia, hoy día desaparecida, que se elevaba aproximadamente entre la Facultad de Derecho y el Liceo Louis-le-Grand), hacia las Thermes, hacia Chardonnet; solamente algunas casas se agrupaban a la entrada del Petit Pont y alrededor de la iglesia de Santa Genoveva; sólo existían pueblos propiamente dichos cerca de Saint-Germain-des-Prés, de Saint-Médard o de Saint-Marcel. Como cada abadía tenía sus escuelas, allí había un embrión de vida estudiantil, pero con el gran desarrollo de la escuela de Santa Genoveva es cuando verdaderamente empieza la historia de la orilla izquierda, orilla intelectual en oposición a la orilla derecha, que frecuentan los mercaderes atraídos por las comodidades que les ofrece el arenal en el que los barcos atracan fácilmente, más abajo de la iglesia de San Gervasio. En el siglo XII es cuando se perfila definitivamente la fisonomía de París, cuando los mercados de mayoristas se instalan en ese lugar de los Champeaux, de donde no se moverán hasta nuestros tiempos, mientras que, en la Montaña de Santa Genoveva, se arrancan las viñas para dejar sitio a las casas donde van a apiñarse maestros y estudiantes. Y puede decirse que una parte de esta transformación se debe al maestro Pedro Abelardo y al éxito de su enseñanza.

*

«En esto Lucía, mi afectuosa madre, me apremió para que regresara a Bretaña. Berenguer, mi padre, había tomado el hábito. Ella se disponía a hacer lo mismo» (14). Abelardo regresa, por tanto, a Pallet, y permanece allí el tiempo necesario para asistir a la toma de hábito de sus padres y para poner en orden los asuntos de una familia de la que era el primogénito. Tal clase de ceremonias son bastante corrientes en esa época en la que, gustosamente, una vez llegado el momento del retiro, se decide terminar los días orando a la sombra de algún claustro.

Pero Abelardo no podía soportar, ya lo hemos visto, permanecer mucho tiempo lejos de París. Una vez cumplido este deber familiar, se apresura a regresar «a Francia». Así se llama a lo que es entonces el centro del reino, el dominio real, la Isla de Francia. Nueva sorpresa para nosotros: se esperaba que recomenzara en la Montaña de Santa Genoveva los cursos de dialéctica, incluso de retórica. Pero elige una nueva orientación: decide estudiar «la divinidad» —entendemos por esto las ciencias sagradas, *sacra pagina*, lo que llamamos la teología—. Y la razón se nos da seguidamente: «Guillermo, que la enseñaba desde hacía algún tiempo, empezó a hacerse un nombre en el arzobispado de Châlons.» Uno puede preguntarse en qué medida las orientaciones sucesivas de Abelardo no son dictadas por el deseo de rivalizar con el que fue su maestro. Es verdad que en aquella época el estudio de la teología se consideraba como la coronación de los estudios anteriores, el de las ciencias profanas; después de las artes liberales se pasa a la ciencia de las ciencias; es el curso, no obligatorio, sino normal, de la carrera de enseñante; y también hacemos resaltar una característica de aquel tiempo en la facilidad con la que un Abelardo, profesor ya renombrado en una rama, vuelve a ser estudiante en otra.

Guillermo de Champeaux «recibió lecciones de Anselmo de Laon, el maestro más autorizado de aquel tiempo». Por tanto, Abelardo se dirige hacia Anselmo a la vez. Y ahí está, al menos por unos meses, estudiante en Laon, en la colina venerable que, en aquel entonces, conservó algo de su antiguo rango de capital de un reino. Aún hoy nuestras bibliotecas dan testimonio de la vitalidad de sus escuelas, por el número

de manuscritos consagrados, sobre todo, a las ciencias teológicas, que provienen de Nuestra Señora de Laon.

Cuando Abelardo va a la ciudad, ésta ha sufrido un cambio el año precedente —1112— debido a una verdadera revolución urbana de la que un testigo, el monje Guibert de Nogent, dejó una narración muy llena de vida. El Poder, en la ciudad, estaba, por una parte, en las manos del rey de Francia, del que dependía directamente y, por otra, en las del obispo. Ahora bien, en 1106 la silla episcopal fue usurpada por un triste personaje llamado Gaudry, que ni siquiera había recibido las órdenes sagradas, y que no tardó en alzar contra él a toda la población. La burguesía de Laon se erigió en municipio; el obispo quiso hacerla fracasar y se produjeron disturbios; la catedral, el palacio episcopal, todo un barrio de la ciudad fue incendiado, mientras que a Gaudry, que le descubrieron en una bodega de su casa, le mataron allí mismo.

Una sola persona tuvo suficiente ascendiente sobre los insurrectos para decidirles a enterrar decentemente a su obispo —fue el escolástico Anselmo; por otra parte, él fue el único que, seis años antes, se opuso a la candidatura de Gaudry al episcopado—. Él y su hermano Raúl, que enseñaba también en las escuelas catedralicias, adquirieron en aquella época un renombre extraordinario; los estudiantes eran tan numerosos en Laon, que se llegó a sentir la crisis del alojamiento: se conserva la carta de un clérigo italiano en la que decía a uno de sus compatriotas que se previniera antes del invierno si quería venir a reunirse con él, porque tendría mucha dificultad en encontrarle habitación, incluso pagando un precio elevado; allí se veían gentes de todas las regiones de Francia: de Poitiers, bretones, etc.; belgas, ingleses, alemanes. Un poco más tarde, recordando los tiempos en que Anselmo y Raúl enseñaban en Laon, el inglés Juan de Salisbury los llamará *splendidissima lumina Galliarum,* las luces más resplandecientes de las Galias.

Esta no es la opinión de Abelardo. No tiene para Anselmo sino que los términos más despreciables: «Yo iba a escuchar a ese anciano. Su reputación la debía más a la rutina que a la inteligencia y a la memoria... Tenía una facilidad de palabra extraordinaria, pero el fondo era miserable y falto de

razón.» Y prosigue con comparaciones poco amables: un fuego que sólo da humo, un árbol de aspecto imponente que, de cerca, resulta ser la higuera estéril del Evangelio, etc. Convencido de ello, Abelardo es cada vez menos asiduo a sus lecciones. Si se le cree, algunos de sus condiscípulos lo sintieron, y hablaron al maestro para excitar su envidia hacia él. Hay, entre estos condiscípulos dos personas que desempeñarán un papel en la historia de Abelardo: Alberico de Reims y uno de sus amigos, un novarés, llamado Lotulfe; los volveremos a encontrar a uno y otro enseñando en Reims. Sin duda se encontraban presentes en ese grupo de estudiantes que, una noche, una vez terminada la lección y la sesión de controversia, hablan familiarmente con Abelardo. Uno de ellos le pregunta qué es lo que le proporciona el estudio de la Sagrada Escritura, a él que hasta ahora no ha practicado nada más que las artes liberales. (Es evidente que Pedro Abelardo se hizo suficientemente célebre en esta rama para que sus impresiones interesen a sus condiscípulos.) Abelardo contesta que es la más saludable de las lecturas, pero que según su opinión, sería suficiente tener el propio texto de la Biblia, con una glosa para explicar los puntos difíciles de comprender; el comentario magistral que se hace de ella le parece completamente inútil. Sus compañeros protestan, y ahí está el maestro Pedro metido en un desafío. ¿Sería él capaz de improvisar un comentario de la Sagrada Escritura? El bretón que él es no va a escurrir el bulto: que le elijan un pasaje de la Escritura con una sola glosa y lo «leerá» en público. Risas en la asistencia; los estudiantes acuerdan proponerle un pasaje de Ezequiel, el cual no puede evidentemente pasar por un autor claro. Se citan para el día siguiente.

Abelardo se encierra con el texto glosado, pasa la noche preparando el curso y, al día siguiente da la primera lección sobre la ciencia sagrada. Los auditores eran poco numerosos: no se pensaba que iba a llevar la broma hasta el final. Ahora bien, «los que me oyeron estuvieron tan encantados de esta sesión, que hicieron de ella un clamoroso elogio y me comprometieron a continuar el comentario, siguiendo el mismo método. Como el hecho fue difundido, los que no habían asistido a la primera lección se apresuraron para acudir a la se-

gunda y a la tercera, todos ellos con el celo de tomar notas de mis explicaciones». Decididamente, bastaba que Abelardo subiera a la cátedra para que la respuesta fuera el éxito: su palabra era irresistible, y también la sutileza de su comentario. Casi sin haber estudiado, pasaba a ser maestro de lo que era la ciencia de las ciencias —lo que no tardarían en llamar corrientemente con el nombre de teología.

Pero al hacer esto se atrajo un nuevo enemigo. «Este triunfo despertó la envidia del viejo Anselmo. Ya excitado contra mí, como he dicho, por insinuaciones malintencionadas, empezó a perseguirme con motivo de mis leciones teológicas, como lo hizo Guillermo con motivo de la filosofía» (15). Anselmo estaba lejos, como hemos visto, de ser un personaje tan despreciable como Abelardo dice. La enseñanza de la Sagrada Escritura le debía mucho; a él y a su equipo se debía lo que se llamaba en la Edad Media la «glosa corriente», es decir, el resultado de un trabajo que consistió en llevar a cabo una selección entre los comentarios más autorizados de los Santos Libros; esta «glosa corriente» iba a ser una especie de manual escolar comúnmente utilizado por los estudiantes en los siglos XII y XIII. Abelardo tiene tan poco respeto por la obra como por el hombre; es verdad que Anselmo es entonces un anciano; morirá poco tiempo después, en 1117; se concibe que se sintiese herido por la acción poco elegante de este alumno que patentiza una superioridad manifiesta sobre la mayor parte de sus condiscípulos. Replicó brutalmente prohibiéndole continuar la enseñanza que había improvisado.

«Cuando se propaló en la escuela la noticia de esta prohibición, la indignación fue grande: jamás la envidia dio tan abiertamente sus golpes. Pero cuanto más manifiesto era el ataque, más me favorecía, y las persecuciones no hicieron más que aumentar mi renombre.»

Abelardo tuvo que abandonar Laon, pero fue con los honores de la victoria. Llegó a París y, esta vez, como su reputación eclipsaba definitivamente la de todos los demás candidatos posibles, le ofrecieron *su cátedra*, la de las escuelas de Nuestra Señora: «Volví a subir a la cátedra que me estaba destinada desde hacía mucho tiempo, de la cual fui expulsado» (16). Esta vez, reinaba exclusivamente; estaba en ese

París que, desde siempre, guiaba sus ambiciones; era el maestro más renombrado, y no sólo en dialéctica, sino también en teología. Porque inmediatamente continuó el comentario sobre Ezequiel que emprendió e interrumpió de manera tan abrupta en Laon. Ya no tenía rival.

Guillermo de Champeaux, desde 1113, dejó definitivamente la ciudad por su arzobispado de Châlons; Abelardo conoce un triunfo sin precedente: «Estas lecciones fueron tan bien acogidas —escribe él mismo—, que pronto el prestigio de teólogo no fue menor al que hacía tiempo alcanzó el de filósofo. El entusiasmo multiplicaba el número de auditores de los dos cursos.» Las escuelas parisienses no conocieron jamás una tal afluencia de estudiantes. Sobre este punto contamos con otros testimonios que el del propio Abelardo.

«La Bretaña lejana te enviaba a las gentes embrutecidas para que se instruyeran. Los angevinos, dominando su antigua tosquedad, empezaron a atenderte. Gentes de Poitiers, gascones, iberos, normandos, flamencos, teutones y suevos estaban de acuerdo en alabarte, en seguirte asiduamente. Todos los habitantes de la ciudad de París y de las provincias de la Galia, próximas o lejanas, tenían ansia de escucharte como si fuera de ti no pudiera encontrarse ninguna ciencia.» De este modo se expresa un contemporáneo, Foulques de Deuil, que insiste en el renombre universal de Abelardo: «Roma te enviaba a sus alumnos para que se instruyeran; ésta, que en otros tiempos infundía a sus auditores el conocimiento de todas las artes, ponía de manifiesto, al enviarte a sus estudiantes que, aunque sabia, te reconocía como más sabio. Ninguna distancia, ni monte elevado, ni valle profundo, ni camino dificultoso eran capaces de desanimarlos para correr hacia ti, a pesar de los peligros y de los ladrones» (17). Se conocen los nombres de alumnos de Abelardo que llegaron a ser ilustres; en ellos figuran, entre muchos otros, el italiano Gui de Castello, destinado a ser el papa Celestino II; y, más tarde, el inglés Juan de Salisbury.

Otros, aunque menos conocidos, desempeñaron una función en su tiempo. Así Godofredo de Auxerre, que más tarde se revelará contra su antiguo maestro; o Berenguer de Poitiers, que dará un ardiente testimonio de su fidelidad en momentos

difíciles. Si en 1127, el obispo Esteban decide llevar fuera del monasterio de Nuestra Señora la escuela episcopal y, con la conformidad del cabildo, prohíbe que los escolares sean en adelante recibidos en la parte del monasterio que se llamaba *Trissantia* (donde las lecciones tenían lugar precedentemente) es, no lo dudemos, porque el movimiento desencadenado por Abelardo ha continuado y la afluencia de alumnos hacia las escuelas de París, en lo sucesivo célebres, turba el silencio que debe reinar, en principio, en el recinto de los canónigos. ¿El propio rey, no envió, un poco más tarde, a su hijo, el futuro Luis VII, a estudiar a Nuestra Señora de París? Todo ese movimiento escolar, del que surgirá la Universidad parisiense destinada al futuro que se conoce, se esbozó con Guillermo de Champeaux, pero fue Abelardo quien aseguró su celebridad. París es consagrada en adelante Ciudad de las letras.

Hic florent arts, celestis pagina regnat.

(Ahí florecen las artes, ahí reinan los escritos celestes) (18).

París es «el paraíso de todas las delicias» para los estudiantes. Y sobre ellos reina el maestro, acogido, o poco le falta, como lo describe un satírico del tiempo:

Obvius adveniet populo comitante senatus; plebs ruet et dicet: «Ecce Magister adest.»

(Los ciudadanos insignes vienen a su encuentro acompañados del pueblo; la multitud se abalanza y exclama: «¡Ahí llega el maestro!») (19).

Sus contemporáneos lo atestiguan: «Todos acudían a ti como a la fuente más pura de toda filosofía, emocionados por la claridad de tu espíritu, la suavidad de tu elocuencia, tu facilidad de expresión, así como por la sutileza de tu ciencia» (20): Insuperable en el terreno de la lógica, da a la ciencia sagrada todos los recursos de su claridad de espíritu y de su brillante elocución; las cualidades pedagógicas van unidas a la fuerza de razonamiento y a la originalidad del pensamiento en este maestro excepcional. Como afrontó a los espíritus más sublimes de su tiempo, y salió vencedor de la prueba, se afirmó como el pensador más profundo, el más

penetrante; hacia él va toda la juventud que se hacina en las escuelas de Nuestra Señora. Es el «Sócrates de las Galias»; es «nuestro Aristóteles» —como dirá de él, mucho más tarde, Pedro el Venerable—. Su reino es este mundo turbulento que se atolondra de dialéctica, pero también, a veces, del vino de las laderas próximas a la Montaña de Santa Genoveva, en las que se elevan, mezclados a los cantos de los salmos, las *canciones goliardescas,* cuyo eco no se extinguirá hasta nuestros tiempos en el Barrio Latino. Porque, entre los estudiantes, algunos responden al retrato que hace de sí mismo Guy de Bazoches:

Et ludis datus et studiis, sed rarus in illis, creber in his, doctus atque docendus eram.

(Entregado a los juegos y a los estudios, pero poco a aquéllos, con frecuencia a éstos, aprendía y quería aprender) (21).

Pero otros también tienen por cantilena:

Obmittamus studia,
dulce est desipere,
et carpamus dulcia
juventutis tenere;
res est apta senectuti
seriis intendere.

(Dejemos ahí los estudios.
Es bueno divertirse.
Gocemos de los momentos agradables
de la fresca juventud.
Es bueno para la ancianidad
preocuparse de las cosas graves.)

Y la canción prosigue:

Voto nostro serviamus,
mos est iste juvenum;
ad plateas descendamus
et choreas virginum.

(Rindámonos a nuestros deseos.
Es la costumbre de la juventud.
Y descendamos hacia las plazas
a reunirnos con las muchachas) (22).

¡Para qué leer tanto a Ovidio si uno no practica «el arte de amar»!:

¡Imperio, eya!
¡Venerio, eya!
cum gaudio
cogor lascivire,
dum audio
volucres garrire.

(¡Al servicio
de Venus
con alegría!
Necesito recrearme
cuando oigo
cantar a los pájaros) (23).

La canción de amor que aparecerá en lenguaje popular y que, con trovadores y troveros, se adueñará pronto de Francia entera, se multiplica en este medio apasionado, a veces un poco alocado; se encuentra junto al canto báquico y a las aventuras del héroe de los escolares, este *Golias* —Goliat— al que, en las *Metamorfosis de Golías,* se le atribuyen las aventuras más monstruosas y absurdas, mientras que en el *Apocalipsis de Golías,* hasta se llega a parodiar a causa de él los textos santos. Ciertos días, el tono sube aún más en esta multitud turbulenta; los estudiantes, locuaces, rebasan los límites del monasterio de Nuetra Señora y se diseminan por las calles de la Cité como un vino nuevo que hierve en las barricas y hace que salte la canilla. Así ocurre en la octava de Navidad, en la que subsisten algunas reminiscencias de las saturnales antiguas. Los jóvenes estudiantes son los amos ese día; todas las locuras, todas las excentricidades les son permitidas, y éstas son comilonas y borracheras en alguna ocasión con diversiones deshonestas; entonces se liberan colectivamente de los esfuerzos intensos de la vida escolar y de su severa disciplina:

Adest dies
optata, socii;
quidquid agant
et velin alii,
nos choream
ducamus gaudii
pro baculo
exulted hodie
clerus cum populo.

(Aquí está el día
esperado.
Los amigos,
hagan lo que hagan,
los otros lo consienten.
Dirijamos para nosotros
el coro de alegría:
Debido al bastón
hoy saltan de gozo
los estudiantes y el pueblo) (24).

Porque ellos son los que en este día tienen el «bastón» —el bastón del maestro de coro, signo de autoridad—; es la «fiesta del bastón», a la que sólo se admiten a los que tienen el espíritu amplio y la bolsa bien abierta; los demás son la deshonra de los estudiantes.

Omnes tales ab hoc festo
procul eant; procul esto:
tales odit baculus.
Illi vultus huc advertant,
quorum dextrae dando certant,
quorum patet loculus.

(Todos esos que se alejen,
que se alejen de la fiesta
a ésos, el bastón les odia.
Éstos, que vengan y se acerquen
cuya diestra está dispuesta a dar,
cuya bolsa está dispuesta a abrirse) (25).

El maestro Pedro Abelardo se mezcló seguramente en estas festividades. Su edad no le aleja en absoluto de una multitud en la que cuenta con un prestigio indiscutible. El ansia de saber, la afición a lo absoluto van unidos, en este tropel estudiantil, a la turbulencia; bebedores, pendencieros, algunas veces depravados, los escolares parisienses no dejan, sin embargo, de ser exigentes cuando se trata de razonamiento, de prueba, de demostración. Ahora bien, Abelardo satisface su espíritu crítico; él no es de los que soslayan los problemas difíciles o hace referencia en ellos, prudentemente, a las autoridades en la materia. Con él, las «disputas» no son simples ejercicios de escuela: «Ellos (mis discípulos) decían que no eran precisas palabras inútiles, que sólo se puede creer lo que se ha comprendido y que es ridículo predicar a los demás

lo que uno no comprende mejor que aquellos a quienes nos dirigimos» (26). ¿Y qué problema resistiría a los razonamientos del maestro? Él es Aristóteles; pero un Aristóteles reencarnado, joven y cerca de los jóvenes. En aquel entonces uno se hacía una imagen convencional del viejo peripatético, que gozaba de un gran prestigio en las escuelas, y que casi llegaba a ser un héroe épico, presidiendo las fulminantes conquistas de su alumno Alejandro. Aristóteles, al lado de Abelardo, es un anciano pálido:

«La cara delgada, pálida, el pelo ralo..., el semblante lívido que revela las veladas bajo la lámpara nocturna..., los ayunos que se reflejan en la delgadez de las manos; nada de carne, tan sólo la piel sobre el hueso...»

Éste no es Abelardo. Parece ser que no practicó demasiado el ayuno, y su cara posee todo el resplandor de la juventud. Sólo cuenta treinta y cinco años, poco más o menos; en él todo es excepcional: la ciencia, que en él parece infusa, de la dialéctica, y hasta de la teología; las dotes de maestro, la vivacidad de espíritu, la elocuencia, por último, el atractivo; porque es guapo, sumamente guapo, y esto, indudablemente, ejerce una influencia en su prestigio. «¿Quién, le pregunto, no se precipitaba para veros cuando apareciais en público? ¿Quién, cuando os retirabais, no os seguía con el cuello estirado y una mirada ávida? ¿Qué esposa, qué hija no se consumía en vuestra ausencia y no se inflamaba al veros?» (27). ¿Quién no desearía sentirse acariciado por esas bellas manos cuyo índice se yergue cuando afirma la conclusión de un silogismo? Si es cierto que Abelardo hace volver las cabezas cuando pasa al recorrer las calles de la Cité, su gloria ha desbordado, desde hace mucho tiempo, los límites del monasterio de Nuestra Señora. «¿Hubo alguna vez un rey, un filósofo, cuyo renombre pudiera igualarse al vuestro? ¿Qué comarca, qué ciudad, qué pueblo no soñaba con veros?» (28).

Con la gloria llegó la fortuna. «Los beneficios que me proporcionaban ellos (mis alumnos) y la gloria que alcancé, debió daros a conocer mi renombre», escribe el propio Abelardo (29). Hace que le paguen las lecciones, lo cual es normal; pero mientras la mayor parte de los maestros viven

con bastante parquedad, él gana mucho dinero con los alumnos. Entre los enseñantes algunos sienten escrúpulo en dar la sabiduría a cambio de dinero, pero a él este escrúpulo no parece haberle pasado por la mente. La remuneración de los profesores fue siempre un problema, problema social en nuestra época y, en la de Abelardo, problema de conciencia: ¿Hasta qué punto está permitido vender la ciencia sagrada, los tesoros del espíritu? Y, sin embargo, ¿no es legítimo que el maestro viva de lo que enseña, como el sacerdote vive del altar? Para resolver mejor o peor este dilema, se prevé para el maestro —el maestro de escuela en las catedrales— un *beneficio*, es decir, una remuneración que le permita vivir. El propio Abelardo parece ser que tuvo en la escuela de Nuestra Señora una prebenda de canónigo. A esto hay que añadir el pago de las lecciones, por lo menos por aquellos alumnos que podían hacerlo. Al maestro que abusa de esta fuente de ingresos se le juzga severamente en la época. Se condena, como lo hace Baudri de Bourgueil, «al maestro interesado que vende palabras vanales..., que únicamente llena la oreja del alumno si éste ha llenado su cofre...». Y Bernardo de Clairvaux se revelará contra los que «quieren aprender para vender su ciencia, ya sea para hacer dinero o para alcanzar honores». Abelardo acumula dinero y honores, y en modo alguno parece turbado.

Aunque renunció a la gloria de las armas, ¡qué gloria le valió servir al espíritu! Sólo de él dependería coronar tantas proezas con triunfos de otra naturaleza. En su tiempo se enfrentan de buen grado el clérigo y el paladín; y esto será una cuestión vivamente combatida en las lecciones de amor, el saber si vale más ser amado de uno o de otro: el que destaca en el campo del torneo o el clérigo que gana los laureles en las justas oratorias.

Dulcis amicitia clericis est gloria.
Quidquid dicant alie, apti sunt in opere.
Clericus est habilis, dulcis et affabilis.

(La grata amistad es la gloria del clérigo.
Digan lo que digan los demás, son gente muy dotada.
El clérigo es capaz, dulce y afable.)

Entendamos por el término *clérigo* (30) el sentido que tiene en aquella época: no un miembro de la jerarquía o del clero, sino sencillamente un letrado; el propio Abelardo, en la correspondencia, emplea indiferentemente los términos escolar y clérigo. Son numerosos los poemas que en forma de debate abogan, alternativamente, por el clérigo y por el paladín.

Meus est in purpura, tuus in lorica;
Tuus is in prelio, meus in lectica.
Meus gesta principum relegit antica;
Scribit, querit, cogitat totum de amica.

(El mío reviste la púrpura y el tuyo la coraza.
El tuyo vive en el combate y el mío en la cátedra.
El mío lee y relee las hazañas de los antiguos;
escribe, busca y piensa, y todo por su amiga) (31).

De este modo la heroina de uno de estos poemas pondera los méritos del clérigo su amigo. Y las canciones goliardescas, por supuesto, dan también a este último la preferencia. Por su ciencia así como por sus costumbres, el clérigo es, dicen ellas, el más apto para el amor (32). En este sentido decide la corte del dios del Amor, convocada ante él para zanjar un debate siempre abierto. Ahora bien, si ha habido alguna vez un clérigo seductor, dotado de todos los prestigios, los del espíritu y los del cuerpo, éste fue Pedro Abelardo.

NOTAS

(1) *Le Moniage Guillaume.*

(2) La autobiografía de Abelardo, conocida bajo el título de *Historia calamitatum* o *Lettre à un ami,* ha sido objeto de una edición crítica de J. Monfrin (1962). La edición corriente es la de la *Patrologie latine* (PL, t. 178). La correspondencia de Abelardo y Eloísa (excelente traducción de O. Gréard, 1869) es auténtica: Etienne Gilson estableció este punto con toda la claridad posible (*Eloísa y Abelardo,* 3.ª ed., 1964). Véase especialmente, en la citada obra de E. Gilson, Apéndice I, págs. 169 y sigs. Las conclusiones eran parecidas en la obra de Enid McLeod, que apareció aproximadamente en la misma época que la primera edición de la de Gilson (*Eloísa,* trad., 1941). Nos referiremos a la primera carta bajo el título: *Lettre à un ami,* con indicación del capítulo; las demás cartas

de la correspondencia se designarán según el orden tradicional: Carta I (de Eloísa), II (de Abelardo), etc.

(3) *Dialéctica.* Ed. V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard,* París, 1836, pág. 518 e Introd. CXXII-CXXIII.

(4) Citado en F. J. E. Raby, *A history of secular latin poetry in the Middle Ages,* Oxford, 1957, 2 vols. en 8.°, t. I, pág. 287.

(5) Otton de Freisingen, *Gesta Friderici,* I, 49, pág. 55. Citado en E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France,* V: Les Écoles, pág. 105.

(6) *Lettre à un ami,* cap. 2, así como los extractos que siguen.

(7) Cf. extractos citados en Raby, II, pág. 25.

(8) Cf. Lesne, *op. cit.,* V, págs. 258-259.

(9) *Metalogicus,* I, 24.

(10) G. Pare, A. Brunet, P. Tremblay, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement.* Refundición completa de la obra de G. Robert (1909). Publicaciones del Instituto de Estudios Medievales de Ottawa, París-Ottawa, 1938. Cf. pág. 132.

(11) G. Lefevre, *Les Variations de Guillaume de Champeaux et la question des universaux.* Trabajos y Memorias de la Universidad de Lille, t. VI, núm. 20, Lille, 1898.

(12) Cuissard, *Documents inédits sur Abélard tirés des manuscrits de Fleury,* Orleans, 1880; J. Carnandet, *Notice sur le bréviaire d'Abélard conservé à la bibliothèque de Chaumont,* París, 1855.

(13) Daremos los textos del *Poème à Astrolabe,* según la edición más completa: M.-B. Hauréau, *Le Poème adressé par Abélard a son fils Astrolabe. Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques publiés par l'Institut National de France...,* t. XXXIV, París, 1895, págs. 153-187.

Major discendi tibi sit quam cura docendi (v. 3, pág. 157).
Disce diu, firmaque tibi, tardaque docere
Atque ad scribendum ne cito prosilias (pág. 157).

(14) *Lettre à un ami,* cap. 3, así como los extractos siguientes.

(15) *Ibíd.,* cap. 4.

(16) *Ibíd.,* cap. 5.

(17) PL, 178, c. 371-372.

(18) Alexandre Neckham. Cf. Raby, II, pág. 119.

(19) Nigel Longchamp. Cf. Raby, II, pág. 36.

(20) Foulques de Deuil. PL, 178, c. 371-372.

(21) Raby, II, pág. 40.

(22) *Ibíd.,* pág. 273.

(23) Gautier de Châtillon. Raby, II, pág. 193.

(24) Guy de Bazoches, *ibíd.,* pág. 41.

(25) Gautier de Châtillon, *ibíd.,* pág. 191.

(26) *Lettre,* cap. 10.

(27) *Lettre I,* cap. 5.

(28) *Ibíd.*

(29) *Lettre à un ami,* cap. 5.

(30) «Se designa con el término de *clérigo* a todo aquel que está debidamente instruido, cualquiera que sea la orden y condición a que pertenece.» (Rupert de Tuy.)

(31) *Altercatio Phyllidis et Florae,* de la primera mitad del siglo XII. Citado por Raby, II, 293.

(32) *Secundum scientiam et secundum morem,*
ad amoren clericum dicunt aptiorem.

Sacado de las *Métamorphoses de Golias,* donde se describe una escena que pasa delante del dios del Amor, siempre sobre el tema del clérigo y el paladín (Raby, II, pág. 294).

II

LA PASIÓN Y LA RAZÓN

> ¡Ah, Dios! ¿Quién puede tener un amor
> un año o dos sin que se descubra?
> Porque el amor no se puede ocultar.
>
> (BEROUL: *Tristán.*)

«Había entonces, en la misma ciudad de París, una joven llamada Eloísa» (1).

Esto podría ser el comienzo de un cuento: había una vez... Pero es una historia vivida; y vivida con tal intensidad, que a través de los siglos ha conservado intacta su fuerza emotiva.

Esta joven llamada Eloísa también hace volver las cabezas cuando pasa. Se habla de ella. Y no sólo en el mismo París. Su reputación se ha extendido rápidamente por el mundo del saber, en las escuelas y en los monasterios. «Oí decir que una mujer, sujeta todavía por las ataduras del siglo, se consagraba al estudio de las letras y, cosa rara, de la sabiduría, y que los placeres del mundo, sus frivolidades y deseos, no podían arrancarle la idea de instruirse» (2).

El que habla así era entonces un monje muy joven —de los que toman parte activa en el movimiento intelectual de su tiempo, puesto que, desde la edad de veintitrés o veinticuatro años, tuvo la dirección de las escuelas monásticas de Vézelay, que estaban bajo la protección de la bella abadía, entonces totalmente nueva—. En la colina borgoñona, Pedro de Mont-

boisier, que entró muy joven en la Orden de Cluny (profesó a los diecisiete años en el priorato de Sauxillanges y todavía no tiene el sobrenombre de Venerable, que se le otorgará más tarde), piensa a veces en Eloísa, en esa joven que no conoce y que por su inteligencia, su amor al estudio llama la atención de sus contemporáneos. Todavía no es más que una adolescente y ya aborda, se dice, los estudios filosóficos; sin embargo, no parece que va a destinarse al convento. Que una monja estudie y lleve lejos su instrucción, es bastante lógico; que llegue a ser «teóloga» después de haber sido «gramática», según escribirá más tarde Gertrudis de Helfta, no tiene nada de sorprendente. Pero que una joven que sigue en el mundo no piense más que en instruirse a la edad en que tantas otras se consagran a componerse; que no tenga más ambición que acrecentar su saber y que aborde con éxito las partes de la filosofía que desaniman a muchos hombres, en esto hay razón para asombrarse. «Cuando el mundo entero, por decirlo así, da el espectáculo de la más deplorable apatía por estos estudios; cuando la sabiduría no sabe ya dónde posar el pie, no diré en el sexo femenino del que está enteramente descartada, sino en el espíritu de los hombres, vos, por el arrebato de vuestro celo, os habéis elevado por encima de todas las mujeres, y hay pocos hombres a los que no hayáis sobrepasado.» Así se expresará más tarde Pedro el Venerable al decir a Eloísa lo mucho que le había impresionado desde su juventud su gran renombre (3).

Eloísa hizo sus primeros estudios en un convento de la región parisiense, en Nuestra Señora de Argenteuil, que tenía escuela como entonces la mayor parte de los conventos de mujeres. Allí mostró dotes excepcionales y un celo por el estudio también descomunal. Su formación fue la de su tiempo: los salmos, la Sagrada Escritura y los autores profanos que se estudian en clase de gramática y que forman la base del caudal intelectual. Cita sin dificultad a los Padres de la Iglesia, y también a Ovidio o a Séneca; en una circunstancia particularmente dramática, unos versos de Lucano suben espontáneamente a sus labios. La curiosidad de su espíritu es ilimitada, puesto que quiso estudiar, no sólo el ciclo completo de las artes liberales, la dialéctica en primer término, sino también,

si se cree a Pedro el Venerable, la teología. Probablemente no encontró en Argenteuil religiosas suficientemente instruidas para poder alimentar su ansia de saber. Por esto, su tío Fulberto, canónigo de París, le ofreció hospitalidad en su casa del monasterio de Nuestra Señora; maravillado de la inteligencia de su pupila, pone todos los medios para facilitar su instrucción.

Los historiadores de Eloísa se han asombrado a veces de ver preocuparse tanto a un tío por la educación de su sobrina; se ha supuesto que sus padres habían muerto. En efecto, no se sabe absolutamente nada de los antecedentes de Eloísa. Sólo contamos con el nombre de su madre, que se llamaba Hersent, hermana del canónigo Fulberto, pero si se vuelve a las costumbres del tiempo, no hay por qué suponer que fuese huérfana para que su tío se ocupara de ella. La familia se la concibe en aquel entonces en un sentido amplio, y es corriente ver a tíos, tías o parientes de distintos grados participar en la educación de los niños. Para explicar la presencia de Eloísa en París, cerca de su tío Fulberto, basta pensar en que sus padres vieron en esa estancia la posibilidad de darle una instrucción más completa que la que recibió en el monasterio de Argenteuil.

No es menos sorprendente para nosotros la presencia de la joven en el claustro de Nuestra Señora, que de buen grado imaginaríamos reservado únicamente al clero de la catedral. Pero el término claustro no indica la galería cubierta tradicionalmente, acondicionada en el recinto de un monasterio; evoca más bien el «cercado» de las catedrales inglesas, tal como se conserva en Wells o en Salisbury: un conjunto de casitas agrupadas alrededor de la iglesia, donde viven los canónigos. Había una cuarentena de casas canónicas situadas en la extremidad de la isla de la Cité, al lado este y, probablemente, encerradas en un cercado, porque el territorio del claustro era una especie de pequeña ciudad que, en todo tiempo, gozó de la inmunidad; los oficiales reales no tenían potestad para penetrar en él; el claustro gozaba del derecho de asilo, lo que quiere decir que nadie podía tocar al que se refugiaba allí, aunque fuera el peor de los criminales. En el recinto de este claustro se alzaban dos pequeñas capillas,

Saint-Aignan, al norte y, al sur, del lado de la orilla izquierda, Saint-Denis-du-Pas —llamada así porque en este lugar terminaba un vado que permitía atravesar el Sena a caballo—; éstas llegarían a ser parroquias, durante el siglo XII, a fin de responder a las necesidades de una población que aumentaba sin cesar. Pero en la época de Eloísa la iglesia catedral parece que la frecuentaba todavía mucho la gente. Por otra parte, no es la que conocemos, posterior a nuestra historia, puesto que la primera piedra se colocó el año precedente a la muerte de Eloísa, en 1163. Se alzaban dos iglesias en su emplazamiento: San Esteban, situada en el atrio, cuyo ábside sobrepasaba un poco la fachada de la actual Nuestra Señora, y la catedral propiamente dicha que se elevaba en el emplazamiento del coro de la nuestra, pero cuyas proporciones eran mucho más reducidas. Hay también un registro bautismal, Saint-Jean-le Rond, que no se destruirá hasta el siglo XVIII; otro claustro situado más hacia el sur, que es este recinto llamado *Trissantia* en el que los estudiantes se hacinan para escuchar a Abelardo y del que se les expulsará diez años más tarde. Así, la extremidad de la isla de la Cité la ocupa una pequeña «ciudad clerical», con sus múltiples edificios, iglesias y capillas, claustros y escuelas, recintos y jardines, y las viviendas particulares, entre las que se encuentra la del canónigo Fulberto; según la tradición, se erigió, poco más o menos, en el ángulo de la calle de Chantres y del actual paseo de las Flores.

Por tanto Abelardo tendrá ocasión de encontrar a Eloísa más de una vez durante sus idas y venidas. Se cruzará con la joven cuando, rodeado de sus estudiantes dispuestos a discutir, profesa el arte de la dialéctica paseándose al aire libre, siguiendo el ejemplo de su ilustre maestro, el peripatético; o cuando va a las clases; o con motivo de las fiestas que, en la catedral, ya demasiado pequeña para la población, reúnen estudiantes y profesores. Además, la presencia en el claustro de Nuestra Señora de una joven que ha venido expresamente para continuar los estudios, no es cosa corriente. Esto también contribuye a la celebridad de Eloísa: mujeres instruidas hay muchas en los conventos, algunas en los cursos señoriales; pero en las escuelas de Nuestra Señora, entre los jóvenes cléri-

gos, Eloísa causa un poco el efecto que producirá, a fines del siglo XIX, la primera joven que se inscribe en la Sorbona. Seguramente la deben seguir muchas miradas al pasar cuando, para ir a la iglesia o para esparcir el ánimo, sale de la casa del canónigo, donde pasa la mayor parte del tiempo ocupada en el estudio y en las lecciones que recibe.

Se la mira aún con más gusto, porque Eloísa es bella. Abelardo escribirá más tarde que «reunía todo lo que podía incitar a amar». Notación desgraciadamente imprecisa a pesar de cuanto puede sugerir. Nos gustaría saber más sobre este punto. A falta de lo cual, se ha intentado deducir su apariencia física mediante el examen de sus huesos: se sabe que los restos de Eloísa, lo mismo que los de Abelardo, conocieron muchas tribulaciones antes de ser sepultados en Père-Lachaise. Exhumada una primera vez en 1780, una segunda vez durante la Revolución, en 1792, los testigos han testimoniado en los dos casos que, según su esqueleto, debía de tener «una gran estatura y bonitas proporciones... la frente redondeada y en armonía con las otras partes del rostro»; en fin, la mandíbula «provista de dientes de una extrema blancura» (4). No queda más remedio que atenerse a estas macabras deducciones. Sería en vano buscar en aquella época descripciones precisas: el arte del retrato sólo data del siglo XV o, más bien, del XVI. En cambio la literatura del tiempo abunda en comparaciones que evocan la belleza femenina, llena de esplendor y armonía: cabellos rubios luminosos como la seda, resplandecientes como el oro; frente blanca como la leche, cejas negras, tez clara, ojos que brillan como dos estrellas; la rosa, el lirio, el marfil, la nieve se evocan por turno para hablar de la cara y del pecho; el cristal para la voz; para las piernas, columnas de mármol. Y siguiendo a los poetas de principios del siglo XII, que se expresan todavía en latín, un Baudry de Bourgueil, un Matthieu de Vendôme, un Geoffroy de Vinsau, los primeros ensayos poéticos en lengua de oc o en lengua de oíl les hacen eco:

Más que la flor de lis blanca y clara
tenía ella la frente y la cara.
Por gran maravilla, sobre la blancura,
de un color bermejo y una gran frescura

que la naturaleza le había dado
estaba su rostro coloreado;
los ojos tan grande claridad daban
que a dos estrellas se asemejaban.

Así se expresa Chrétien de Troyes para describir a Enide, y se puede imaginar que Eloísa respondía a lo que era el ideal de belleza femenina en su tiempo.

«Si por la apariencia física no era la última, por sus conocimientos intelectuales era la primera» (5), nos dice Abelardo en su formidable estilo de retórico. Además, hay que señalar que, aunque emplea la lítote al hablar de los demás, los elogios los expresa con mayor claridad cuando habla de sí mismo. «Disfrutaba de tal reputación, gozaba de tal juventud y belleza, que creía que no tenía que temer ninguna negativa, cualquiera que fuese la mujer que yo honrase con mi amor.» Porque ahí está él, el filósofo, al que hasta ahora sólo le había atormentado el demonio de la dialéctica y que, de pronto, se siente dominado por los apetitos sexuales, de los que no se había preocupado hasta entonces. Podría aplicarse la canción casi contemporánea que forma parte del repertorio de los estudiantes:

¿Ignoras forsitan ludos Cupidinis?
Sed valde dedecet si talis juvenis
non ludit sepius in aula Veneris.

(¿Sin duda, ignoras los juegos de Cupido?
Sería un deshonor si, joven y bien parecido,
no fueses a menudo a jugar a la corte de Venus) (6).

Él mismo nos explica sin ambages la clase de fiebre que comienza a inquietarle: «Empezaba, yo que había vivido siempre en la mayor continencia, a soltar la brida de mis pasiones. Y cuanto más avanzaba en el camino de la filosofía y de la teología, más me alejaba, por la impureza de mi vida, de los filósofos y de los santos... Me sentía devorado por la fiebre del orgullo y de la lujuria» (7).

Dicho de otro modo, en este intelectual los instintos empiezan a hablar con tanta exigencia como la ambición de otros tiempos. Sabe que, en adelante, él es «el único filósofo en la

Tierra», su frenesí de disputa se calma poco a poco, pero en cambio los placeres de los sentidos, a los que no se entregó nunca, le reclaman.

Non posco manun ferule
non exigo sub verbere
partes orationis.
projiciantur tabule
queramus quid sit ludere
cum virginali specie,
que primule, non tercie
sit declinationis

et prima conjugatio
cum sit presenti temporis,
hec: amo, amas, amat.
sit nobis frequens lectio
scola sit umbra nemoris,
liber puelle facies
quam primitiva species
legendam esse clamat.

(No busco ninguna mano para mi férula;
no exijo bajo la amenaza
las partes del discurso;
que tiren lejos las tablillas:
Busquemos más bien cómo divertirnos con la especie femenina.

Que sea el primero, no el tercer
género de la declinación.

La primera conjugación se presenta en el tiempo presente:
Yo amo, tú amas, él ama;
enseñemos a la sombra de un árbol:
El libro es la cara de la jovencita,
que tenemos que leer ahora
en su primera lozanía) (8).

Abelardo está resuelto a dar satisfacción, tanto a la fiebre de la lujuria como a la fiebre del orgullo. ¿Pero en qué término medio? «Yo tenía aversión a los impuros comercios de la corrupción; la preparación laboriosa de las lecciones no me permitía frecuentar las mujeres de la nobleza; tampoco tenía casi relación con las de la burguesía» (9). La Mujer, pero no cualquier mujer. Hay muchas prostitutas en el París del siglo XII, echadas al otro extremo de la ciudad, lo que no quiere decir que haya que ir tan lejos para buscarlas; pero

Abelardo no piensa saciarse con prostitutas; y, por otra parte, no dispone de tiempo para dedicarse a la labor de acercamiento que necesitaría él, el profesor, que nunca frecuentó más que el mundo de los estudiantes, para ser admitido en la sociedad y conocer las mujeres o las hijas de la burguesía o de la nobleza. En cambio, ¿no está ahí, muy cerca de él, una joven que responde a lo que busca? Físicamente, le agrada; «está adornada de todas las seducciones»; y, entre otras ventajas, es instruida. «Aun separados, podríamos estar presentes uno a otro escribiéndonos.»

Y Abelardo se hace estratego; maniobra como maniobró en otros tiempos contra Guillermo de Champeaux, instalándose en la Montaña de Santa Genoveva como en un campo atrincherado desde donde puede sitiar la plaza y, finalmente, adueñarse de ella. Sería un mal lógico si no se sirviera en esta coyuntura de los recursos de la lógica que hasta entonces le han servido tan magníficamente. «Pensaba ponerme en relación con ella y tenía la seguridad de que nada sería tan fácil de conseguir.» Ni la sombra de un sentimiento en todo esto: el intelecto y los sentidos. Pero esta afinidad entre dos polos que sólo están alejados en apariencia es, en resumidas cuentas, bastante corriente. Abelardo —hemos podido comprobarlo en diferentes ocasiones— es el perfecto prototipo del universitario.

Falta poner a punto los elementos de su estrategia. Necesita encontrar «la ocasión de entablar relaciones íntimas y diarias para familiarizar a esta joven con él e inducirla más fácilmente a ceder». Ahora bien, las circunstancias le favorecen más allá de lo que esperaba. «Entré en relación con su tío por medio de algunos de sus amigos. Éstos le comprometieron a que me admitiera en su casa, que estaba muy cerca de la escuela, mediante una pensión cuyo precio fijaría él. Yo alegaba como motivo que los cuidados de una casa perjudicaban mis estudios y me resultaban demasiado costosos. A Fulberto le gustaba el dinero. Añadamos que estaba deseoso de facilitar a su sobrina todos los medios de progreso en la carrera de las letras. Satisfaciendo sus dos pasiones obtuve sin esfuerzo su consentimiento y conseguí lo que me proponía.»

El canónigo fue deslumbrado ante la idea de recibir como pensionista al ilustre profesor, encantado al pensar que su sobrina iba a poder aprovechar sus lecciones. ¡Qué no adelantaría una tal alumna bajo la dirección de un tal maestro! Y él mismo propone a Abelardo lo que éste no se hubiera atrevido casi a esperar: «Confía Eloísa a mi dirección por entero, me invita a consagrar a su educación todos los momentos libres que me dejen la escuela, tanto por la noche como por el día, y a que cuando yo encuentre que no ha cumplido con su deber, no tema castigarla.» A pesar de la fatuidad de Abelardo, confiesa que el éxito sobrepasaba todas sus esperanzas y que «no podía volver de su asombro». Pensaba que tenía aún que desplegar tesoros de habilidad para conseguir sus fines respecto a Eloísa, y he ahí que le confían espontáneamente a la que había decidido apropiarse «¡como un lobo hambriento de una tierna oveja!». La suerte le colmaba de favores: la gloria, los honores y, ahora, el amor, o por lo menos —lo que había buscado—, el placer.

Y de este modo es como el maestro Pedro vino a instalarse con todos sus trastos en la casa del claustro de Nuestra Señora. ¿Tuvo, al pasar el umbral, alguna inquietud, algún presentimiento del drama al que iba a lanzar su vida? No lo parece. Ni siquiera, una vez calmada su sorpresa, esta especie de vértigo que da a veces el lograr una cosa con demasiada facilidad. Él era Pedro Abelardo, el hombre más dotado, más inteligente, más avisado de su tiempo; había hecho su plan y este plan tenía éxito: ¿no era lo más natural?

*

«Primeramente nos reunió el mismo techo, luego el corazón.» Aquí el relato de Abelardo es expresivo por su misma brevedad: Eloísa, visiblemente, no le opuso ninguna resistencia. Desde el primer instante, desde el primer minuto en que sus miradas se encontraron, le pertenecía. ¿Podía ser de otro modo? Eloísa tiene diecisiete o dieciocho años. Es la edad en que, físicamente, toda joven espera a aquel de quien recibirá la plenitud como mujer, puesto que, por su naturaleza, la mujer recibe en el momento en que se entrega. Ella es sensi-

ble al prestigio de la inteligencia y del saber, más que cualquier otra: se ha consagrado al estudio y, como lo hizo Abelardo a su edad, ha renunciado a los placeres frívolos, a las diversiones que se permiten a una joven de su condición, a fin de dedicar todo el tiempo a las letras, a la dialéctica, a la filosofía. Si Fulberto, su tío, recibió a Abelardo con diligencia, se puede imaginar cuáles fueron los sentimientos y la emoción de Eloísa cuando supo que iba a ser su alumna. Para ella no puede haber «debate» entre el clérigo y el paladín: toda su admiración va hacia el clérigo. Ahora bien, el que llega a ella es el clérigo por excelencia; es el profesor más escuchado del tiempo, el que reina en las escuelas de Nuestra Señora y atrae una muchedumbre tal, que nunca se había visto antes de él. Él es el Filósofo, el Aristóteles del siglo, el pensador más eminente, el que ejerce sobre la juventud una influencia indiscutible. Y esta encarnación de la sabiduría está dotada de un rostro bello, de un porte elegante, de una voz persuasiva; en resumen, de todos los factores de seducción. ¿Cómo no sentirse subyugada por todo ello? En el mismo instante de su primer encuentro Eloísa le confiesa el amor exclusivo que le tendrá hasta el último suspiro. Amor violento que nada vendrá a entibiar o debilitar, porque Eloísa es de un natural absoluto. Es demasiado joven, demasiado inocente, está demasiado enamorada para comprender que la llegada de Abelardo bajo su techo y en su habitación es el resultado de cálculos bastante mezquinos y que a él no le anima un sentimiento de la calidad del suyo. Ella ama. Amará toda su vida. Abelardo pasará por diversas fases y seguirá una evolución en su manera de amar. Pero no Eloísa. Esto será su grandeza y, en algunos momentos, ya lo veremos, su debilidad; el amor de ella es sin matices, como sin fallo alguno: es el Amor.

Encuentro único. Si alguna vez existieron dos seres hechos el uno para el otro fueron Eloísa y Abelardo. Que su armonía física fue perfecta, lo dicen ellos y se les puede creer. Pero en los dos el espíritu también se sitúa al mismo nivel: toda su correspondencia lo testimonia. Aunque Abelardo es el filósofo más grande de su tiempo, Eloísa no está menos dotada que este maestro que, pronto, será derrotado por su alumna.

Y la armonía que se establece es aún más perfecta debido a que uno y otro están nuevos e intactos. El primer hombre y la primera mujer que aman. Ninguno de ellos cedió antes a la facilidad, al placer. El amor se presenta ante ambos bajo la forma más nueva, más completa, más absoluta; es el Génesis, el paraíso terrestre. «Cuanto más nuevos eran estos goces para nosotros, cuanto más les prolongábamos con delirio, menos nos cansábamos de ellos.» Y Abelardo, en algunas frases, da una imagen bastante evocadora de este período de delicias: «Bajo el pretexto de estudiar, nos entregábamos por entero al amor; las lecciones nos proporionaban la ocasión de esas misteriosas entrevistas a las que nos llamaban los deseos del amor; los libros estaban abiertos, pero en las lecciones se mezclaban más palabras de amor que de filosofía, más besos que explicaciones, mis manos iban de nuevo con más frecuencia a su pecho que a los libros, el amor se reflejaba en nuestros ojos más a menudo que lo que se dirigían hacia la lectura de los textos. Para alejar mejor toda sospecha, algunas veces llegaba hasta a pegarla, golpes dados por el amor, no por la cólera, por la ternura, no por el odio, y más suaves que los bálsamos. ¿Qué podría deciros? En nuestro ardor hemos atravesado todas las fases del amor; todo lo que la imaginación puede imaginar como refinamiento lo hemos agotado.» Y Eloísa vuelve en contrapunto al mismo tema: «¿Qué reina, qué princesa no ha envidiado mis alegrías y mi lecho?» (10).

Esta pasión sin igual encontró su expresión literaria. Además de las páginas apasionadas de la correspondencia que conservamos, se traduce en poemas —es decir, según la costumbre de una época en que toda poesía se hacía musical por las canciones—. «Teníais, entre todos, dos talentos hechos para seducir desde el primer instante el corazón de todas las mujeres: el talento del poeta y el del cantor.» Nuestra época no puede hacer más que suscribir esta observación de Eloísa, y se confirma con asombro que en su tiempo el poeta, el cantor tiene un poder de seducción totalmente comparable al que tiene en el nuestro, porque Abelardo no guarda para él, no dedica únicamente a Eloísa las canciones que compone en su honor: «Habéis compuesto tantos versos y canciones de amor que, repetido en todas partes debido al encanto sin igual de

la poesía y de la música, vuestro nombre estaba incesantemente en boca de todo el mundo. Tan sólo la suavidad de la melodía impedía incluso a los ignorantes olvidarlos. Esto era sobre todo lo que hacía suspirar por vos el corazón de las mujeres, y estos versos que celebran en gran parte nuestros amores, no tardarán en esparcir mi nombre en mil países y en avivar los celos de muchas mujeres » (11). ¡Qué no daríamos por conocer las canciones de amor de Abelardo! Muchos eruditos han examinado los poemas del tiempo, en especial las obras goliardescas, para intentar reconocer en ellos su mano, su estilo, su inspiración, pero sin llegar jamás a ninguna certidumbre. Quizá, entre tantas obras mal estudiadas y mal identificadas, se encontrarán algún día, lo mismo que se ha encontrado una gran parte de los himnos compuestos por él en un manuscrito de la biblioteca de Chaumont, mucho después de la edición, que se creía completa, de la *Patrología latina*. Ello sería un incomparable enriquecimiento de nuestra historia poética, así como de la novela vivida por estos amantes extraordinarios, que penetraron intensamente en el campo de las letras para encontrar su sitio al lado de Píramo y Tisbe, Romeo y Julieta, Tristán e Isolda. De la poesía de Abelardo no nos queda, aparte de los himnos litúrgicos, más que endechas.

¡Infausta victoria
potitus interea:
quam vana, quam brevia,
hec percepi gaudia!

(¡Oh victoria infortunada,
conseguida en aquel tiempo.
Qué vanas, qué breves
las alegrías que ella me dio!) (12).

Los poemas perdidos hacen para Abelardo, en este período, las veces de dialécticas y de teología. Porque el Filósofo ha experimentado un cambio del cual él es el primero en sorprenderse. Las cuestiones que discutía con tanto ardor unos meses antes, en lo sucesivo no las encuentra de interés. Sólo le ocupa la poesía amorosa. Al responder a la llamada de los sentidos no se imaginaba ni un solo instante que ello iba a dar lugar a que brotara un sentimiento capaz de transfor-

marle. Mucho más tarde, en la senectud, se percibirá el eco de la gran estupefacción con que comprobó lo que se operaba en él:

Cualquiera que fuere la especie del pájaro de presa
más apto para apresar, la mujer es más fuerte que él.
Ningún ser se adueña mejor que la mujer de las mentes humanas (13).

La violencia con que se entregaba a esta nueva pasión influye en todo su comportamiento: «A medida que la pasión del placer me invadía, pensaba cada vez menos en el estudio y en la escuela. Me molestaba en extremo ir o quedarme en ella. Me suponía también una gran fatiga, puesto que las noches las dedicaba al amor y los días al trabajo.» ¿Qué se ha hecho del brillante profesor de antaño? «Las lecciones las daba únicamente con indiferencia y sin entusiasmo. No hablaba ya de inspiración sino de memoria. No hacía más que repetir las lecciones dadas y, si la mente estaba suficientemente predispuesta para componer algunas obras en verso, era el amor, no la filosofía el que me las dictaba.»

La gloria que le procuran los poemas la considera visiblemente inferior a la que adquirió como lógico y como teólogo. Con su complacencia habitual añade: «La mayor parte de estos versos, que se hicieron populares en muchos países, los cantan todavía los que se encuentran bajo el hechizo del mismo sentimiento.» Pero esta satisfacción es menos intensa que la que le proporcionaba el entusiasmo de sus discípulos.

Ahora bien —y ésta es la ocasión de señalar una vez más que la carrera de Abelardo es ante todo la de un enseñante, la de un pedagogo, siempre ligada a la influencia que él ejerce sobre el auditorio y a las reacciones que provoca en él—, sus alumnos son los primeros en darse cuenta del cambio de su querido profesor. A este respecto se evocó el tema del paladín «que se recrea», familiar en los romances de caballería: es el caso de Erec después de su matrimonio con Enide, la cual le colma de halagos, pero hace de él un ser indiferente al ideal caballeresco, que ya no busca proezas ni valor, que rehúye los torneos y no piensa más que en el amor, la comodidad y la vida fácil.

Hay otra imagen que parece adaptarse todavía mejor; además se la evocará mil veces en la estampería y en los cuentos medievales: la de Aristóteles ridiculizado, sobre el cual, un siglo más tarde, el normando Enrique de Andeli compondrá un lay lleno de malicia: el más célebre de los filósofos dominado por una mujer y prestándose a todos sus caprichos, hasta andar a cuatro patas y adoptar las posturas más humillantes.

Porque ha encontrado a Eloísa, Abelardo sabe por experiencia que existe algo que desarma la lógica. Creía que no tenía nada que temer, y resulta que la aventura en la que se ha metido deliberadamente, a fin de satisfacer lo que él no vacila en considerar como inferior en el hombre, se muestra desde el primer momento perjudicial a la gloria que él desea por encima de todo. Y son sus alumnos los que se lo revelan: «Apenas puede uno darse una idea de cuáles fueron la tristeza, el dolor, las lamentaciones de mis discípulos cuando se dieron cuenta de la preocupación, qué digo, de la turbación de mi espíritu.»

Los días en el trabajo, las noches en el amor. Pero son las noches las que cuentan. La espera impaciente del toque de queda, del silencio que, poco a poco se ampara de la casa sumergida en la oscuridad, el momento en que uno se desliza furtivamente por el pasillo, por la escalera, y la puerta que se abre al jardín de las delicias.

> Quiera Dios que jamás la noche cese,
> que de mí jamás mi amiga se aleje.
> Que el centinela nunca vea el día, ni el alba.
> ¡Oh, Dios, por desgracia, qué pronto llega el alba! (14).

Un gran número de poemas aparecen en esta época sobre el tema del alba cruel para los amantes; éste será uno de los géneros favoritos en la poesía de los trovadores y troveros. Y asimismo el tema del *losengier*, del murmurador, celoso de la felicidad de los amantes.

> Los maldicientes están al acecho,
> amiga, para observarnos (15).

Estos últimos no tienen ningún papel en la historia de Eloísa y Abelardo. Sin embargo, no faltaron alrededor del canónigo Fulberto, pero éste se negó durante mucho tiempo a ver lo que para todos era evidente. La ternura que sentía por su sobrina, su confianza en el filósofo, justificada por la reputación de que había gozado hasta entonces, eran inquebrantables, y él también era de esos seres íntegros, absolutos, que aman y odian sin matices, que sólo dan en bloque, de una vez para siempre, su amistad o su antipatía. Las canciones de amor de Abelardo ponían en todas las bocas el nombre de Eloísa, sus cursos reflejaban el desasosiego del maestro a la vista de todos sus alumnos, y probablemente, en la Cité, en todo caso en el mundo de las escuelas, no se hablaba más que del escándalo de estos amores casi pregonados, que Fulberto se negaba a aceptar, incluso a oír y ver lo que todo el mundo sabía. A propósito de él, Abelardo no deja de recordar la observación de San Jerónimo: «Nosotros somos los últimos en conocer lo que aflige a nuestras casas, y hasta ignoramos los vicios de nuestros hijos y esposas cuando ya son públicamente la irrisión de la multitud.» Pero este estado de felicidad no podía durar. «Lo que se sabe después que los demás, se acaba siempre por saberlo, y lo que es conocido de todos no puede permanecer oculto para ellos solos: es lo que, después de algunos meses, nos sucedió» (16).

Abelardo precisa un poco más lejos que les ocurrió lo mismo que cuenta la mitología de Marte y Venus, sorprendidos juntos. En aquella época todo el mundo conoce el *Arte de amar* de Ovidio; es decir, sin la menor ambigüedad, que habían sido sorprendidos en flagrante delito.

Fueron sorprendidos, sin duda, por el propio Fulberto, ya que Abelardo dice expresamente: «¡Qué aflicción sintió el tío al descubrirlo!» Y uno se imagina la pena y el furor del desgraciado canónigo al ver de este modo derrumbarse las esperanzas y la confianza que tenía en su querida pupila, su estupefacción ante una verdad tan crudamente revelada, su consternación ante la idea de que él mismo había preparado la trampa en que había caído Eloísa y, en fin, su furor contra Pedro Abelardo, tan grande como la estima que le tuvo en otros tiempos.

Lo que pasa inmediatamente después, uno se lo imagina sin esfuerzo. Para empezar, Abelardo es echado en el acto de la casa de Fulberto. Entonces es cuando nos da por primera vez la impresión de amar. Las canciones de amor, el «gran desagrado» que sentía durante los cursos de dialéctica, todo esto podía no ser más que el efecto de un placer totalmente físico, completamente sexual. La separación le revela un sentimiento que no le cabe en la cabeza: entró en la casa de Fulberto como un cínico, como un hombre que sólo busca el placer, y el que sale es un enamorado: «¡Qué dolor para los amantes obligados a separarse!... Cada uno de nosotros se quejaba, no de su propia suerte, sino de la suerte del otro; cada uno de nosotros deploraba el infortunio del otro, no el suyo.» Lo que Eloísa sintió espontáneamente, desde la primera mirada, Abelardo llega a sentirlo poco a poco, por grados; el análisis lúcido que siempre ha llevado a efecto sobre sí mismo, marca claramente este progreso del amor simplemente sexual a un sentimiento más profundo que invade todo su ser, de *eros* al *agapê* (del deseo al amor): «La separación estrechaba más los lazos del corazón; privado de toda satisfacción, nuestro amor se inflamaba cada vez más.»

Sin duda alguna Abelardo eligió su domicilio en alguna parte de la isla de la Cité, donde, además, continuaba la enseñanza. Él y Eloísa, como Píramo y Tisbe, como Tristán e Isolda, inventaron con la ingeniosidad que da el amor mil medios, si no de encontrarse, por lo menos de comunicarse.

Como amantes que se sienten desamparados
piensan sin cesar en valerse de mil astucias,
de ingenio, de arte y de interés
para tratar de reunirse
hablar, gozar y jugar (17).

Esta astucia propia de los amantes es un tema más, familiar a los poetas de aquellos tiempos, a los que no se les escapaba ningún matiz del amor. Quizá la complicidad de un sirviente, quizá señales convenidas entre ellos les permitían cambiar a hurtadillas, por lo menos algunas palabras. Además, si tanto Eloísa como Abelardo debían temer la cólera de Fulberto y hacer fracasar su vigilancia, a ellos no les importaba

nada lo que pudieran pensar los alumnos o familiares: «La idea del escándalo provocado nos hacía insensibles al escándalo.» Al decir cada uno en alta voz lo que había murmurado muy bajito acerca de ellos, uno y otro se sentían eximidos de toda clase de vergüenza. Pero he ahí que Eloísa se da cuenta de que va a ser madre. Se apresura a escribírselo a Abelardo «con transportes de alegría». En ella no había la menor sombra de angustia o consternación, sino únicamente una cierta perplejidad. «Me consultó sobre lo que debía hacer.» Por fin se encontró la ocasión favorable. Como el canónigo Fulberto se había ausentado, Abelardo se apresuró a entrar en casa de Eloísa en secreto, durante la noche; la rapta. A fin de evitar que la reconozcan y para que viaje más fácilmente, se procuró un hábito de religiosa y se lo puso, sin imaginarse el extraño valor representativo que supone su gesto. Disfrazada de este modo, «la hace pasar a Bretaña». La expresión de que se sirve Abelardo no nos permite saber si la acompañó o si la hizo escoltar por amigos fieles. Eloísa fue acogida en Pallet en la casa de la hermana de Abelardo, en la casa paterna. Ahí fue donde dio a luz a un hijo, que llamó Pedro Astrolabio.

*

Este relato exige algunos comentarios. A propósito de las reacciones de Eloísa, especialmente, muchos historiadores algo descaminados y que enjuician, como se tiende a hacerlo, según la mentalidad de la época, hacen resaltar que Eloísa «se encontraba muy adelantada con relación a su tiempo»; dicho en otros términos, que Eloísa estaba desprovista por completo de toda clase de «prejuicios burgueses». Esto es olvidar que vivió *antes* del advenimiento de la civilización burguesa y de la mentalidad que lleva consigo. Se necesitarían volúmenes para aclarar los malentendidos que provienen de atribuir obstinadamente a la Edad Media la mentalidad que imperaba en los tiempos clásicos y burgueses. Una pequeña anécdota muy significativa, y que tiene el mérito de ser una «historia real», escrita no por el efecto literario, sino simplemente porque se trata de un episodio de la vida de Guillermo el Mariscal, que vivió en la corte de los Plantagenet, puede aclarar algo el

conjunto de la cuestión. Guillermo camina un día con un escudero, Eustaquio de Bertrimont, cuando una pareja a caballo les pasa: un hombre y una mujer; el hombre parece preocupado, la mujer llora y suspira. Guillermo interroga con la mirada a su compañero, los dos pican espuelas para alcanzar a las personas que les han hecho una impresión penosa. Hablan entre ellos: es, en efecto, una pareja sospechosa: un monje escapado de un monasterio con una mujer que ha raptado. Guillermo y su compañero tratan de reconfortarlos, deploran con ellos el mal de amor que hace cometer tantos errores, consuelan lo mejor que pueden a la mujer, tan visiblemente angustiada; van a separarse, cuando Guillermo les pregunta: «¿Tenéis al menos de qué vivir?» Sobre lo cual, el monje exclaustrado le tranquiliza; hay una bolsa bien llena: cuarenta y ocho libras que tiene la intención de colocar para que le produzcan intereses; vivirán de las rentas. Los dos caballeros explotaron de cólera: «¡De manera que contáis vivir de la usura! ¡Por el poder de Dios, eso no se hará! ¡Coged el dinero, Eustaquio!» Y, furiosos, se abalanzan sobre el monje exclaustrado, le quitan lo que tiene, les mandan al diablo, a él y a su compañera, y regresan al castillo, donde por la noche cuentan la aventura y distribuyen entre sus compañeros el dinero que les han quitado.

Dicho con otras palabras, aunque la usura hace entonces el efecto de un crimen inexpiable, porque implica que se vive del trabajo de los demás, se sigue teniendo indulgencia plena hacia aquellos a quienes la posición les ha inducido a un error, aunque hayan, como en el caso presente, colgado los hábitos por amor.

Y también se puede recordar, a fin de señalar bien en qué sentido se evolucionó, el cambio sufrido por la legislación relativa a los bastardos: su situación empeoró a partir de una época que se consideraba insólitamente como desprovista de toda clase de prejuicios, es decir, el siglo XVIII; en el siglo XVII no se pensaba todavía en ocultar los nacimientos ilegítimos; la tendencia nace hacia el período de la Regencia y se afirma con el Código de Napoleón; entonces es cuando la reprobación pesará más sobre la mujer, cuando se prohibirá la averiguación de la paternidad o se la dificultará considerablemente,

y así el hijo ilegítimo no tendrá, prácticamente, ningún derecho. Durante todo el período medieval a los bastardos se les educa en la familia paterna; a sabiendas de todo el mundo, llevan el apellido y, en las familias nobles, tienen derecho al blasón paterno al que, para ellos, se le pone una brisura, la famosa «barra de bastardía». Aunque, en principio, no son aptos para ciertos cargos, aunque se les niega la entrada en las Órdenes sagradas, se hacen muchas excepciones y, precisamente, el propio hijo de Eloísa y Abelardo será una de ellas.

En cambio, para lo que no cuenta el tiempo y lo que todas las legislaciones del mundo sólo podrán contener con dificultad, es el espíritu de venganza. En un ser como Fulberto, el rencor es tan violento como lo fue su confianza. Cuando comprueba que Eloísa se ha fugado, se vuelve «como loco; hay que haber sido testigo de la violencia de su dolor, del estado de abatimiento en que le sumió su confusión, para darse una idea de ello». Hasta tal punto, que Abelardo teme por su vida. «Yo estaba alerta, convencido de que era un hombre capaz de hacer cuanto pudiera, cuanto creyera que podía hacer.» En efecto, Fulberto probará que es capaz de todo.

Después del nacimiento de Astrolabio, por consiguiente, es probable que cinco o seis meses después de la huida de Eloísa, es cuando Abelardo se decide por fin a hacer el gesto que se esperaba de él: ir al encuentro del canónigo, presentarle sus excusas y proponerle reparación. Le cuesta dar este paso, y no es sólo por cobardía: es que los sentimientos que éste implica no han brotado en él más que poco a poco.

«En fin —dice él—, lleno de compasión por su dolor excesivo y acusándome a mí mismo de la última de las traiciones por el robo que le hizo mi amor, fui a su encuentro.» Prodigiosamente dotado para las luchas intelectuales, Abelardo lo es mucho menos para los impulsos del corazón. Este lógico no aprende más que poco a poco a compadecerse de los sufrimientos de los demás. Resulta un campo que le es extraño; sólo lo descubre ante el espectáculo de un dolor que ha causado él mismo. No sorprende encontrar tales faltas. Éstas son frecuentes, hay que decirlo, entre los intelectuales. El desarrollo cerebral, contrariamente a lo que se pudiera creer, no

supone un desarrollo equivalente del carácter: ¡cuántos universitarios siguen siendo toda su vida colegiales! Maestro en el arte de razonar, no es aún más que un niño en el conocimiento del hombre. Su madurez intelectual no significa que sea adulto en cuanto a los sentimientos.

En la manera que cuenta su propio drama se recorren las etapas que él mismo recorrió, cómo este lógico descubrió gradualmente que existen más cosas en el Cielo y en la Tierra que lo que puede soñar toda su filosofía. Ya el encuentro con la Mujer hizo de él otro hombre; ya fue desconcertado por una pasión que creía poder controlar y conducir como un razonamiento lógico; ya hizo la experiencia de otro Abelardo, en el que el enamorado suplantó al profesor. Todavía no ha llegado al final de los descubrimientos.

El encuentro de los dos hombres debió de ser patético: el viejo canónigo, cegado de cólera y desesperación; el joven profesor, que por fin llega a reconocer sus errores. Abelardo nos da un relato muy parcial, porque no cede un solo instante la palabra a Fulberto. En cambio, a través de este pasaje de la *Carta a un amigo* se adivina que, incluso en esta circunstancia, el dialéctico que es no se encontró desarmado. «Yo le suplicaba, le prometía todas las reparaciones que quisiera exigirme, le aseguraba que lo que había hecho no asombraría a ninguno de los que habían sentido la violencia del amor y sabían en qué abismos, desde que el mundo empezó, habían precipitado las mujeres a los hombres más ilustres.» Si se tienen presentes las innumerables citas y evocaciones de la Antigüedad profana o sagrada que salpican la correspondencia de Abelardo y Eloísa, no le cuesta a uno imaginarse los ejemplos que invocó, y que en ellos no dejó de aludir a Sansón y Dalila, a Sócrates y Jantipa, a Hércules y Onfala, a César y Cleopatra, a Adán y Eva. El torrente de elocuencia terminó por producir su efecto; los dos hombres llegaron a un acuerdo: «Para apaciguarle aún más, le ofrecí darle una satisfacción que rebasaba todo lo que se podía esperar: le propuse casarme con la que había seducido, con la única condición de que el matrimonio permaneciera secreto a fin de no perjudicar mi reputación.»

Y aquí no puede uno dejar de sorprenderse: ante la oferta satisfactoria del profesor, que da como solución la que a nosotros nos parece más natural, el matrimonio, y que al hacerlo, encuentra que su conducta es mejor de cuanto se hubiera podido esperar; y ante la condición que pone: que el matrimonio permanezca secreto, y la extraña razón que alega: no perjudicar la reputación de Abelardo.

*

Lo cierto es que como conclusión de la entrevista, Abelardo cree que la situación está resuelta; ha encontrado una solución satisfactoria para el espíritu; Eloísa será su mujer y no por eso dejará de ser el primer filósofo de su tiempo. Por consiguiente, se apresura a ponerse en camino para ir a Bretaña a fin, dice, «de traer a mi amante y hacerla mi mujer» (18). Aunque no lo dice expresamente, sin duda era en el mismo Pallet donde vivía su hermana y donde se refugió Eloísa, en la casa paterna; hoy no queda de él más que una eminencia imprecisa sobre la que se elevan algunos lienzos de murallas y una capilla, que indica, probablemente, el lugar de la capilla señorial en tiempos de Abelardo. Se han desenterrado algunas lápidas sepulcrales, marcadas con una cruz provista de un asa y, en la cúspide del montículo se ha hecho un calvario. Se puede imaginar sin dificultad la emoción de este regreso al país natal, la felicidad indecible de los amantes reunidos de nuevo, quizá también, aunque él no nos dice una palabra, la alegría de Abelardo al ver a Pedro Astrolabio, su hijo. Durante todo este viaje, lleno de alegría y de esperanza, él mismo debió de imaginar largo tiempo esta fiesta de reencuentro.

Lo que no había previsto es la actitud de Eloísa y su reacción respecto al proyecto que le acaba de dar a conocer. Ahora bien, en esta parte del relato es donde se revela la personalidad de Eloísa. Hasta ahora, todo se había resuelto entre hombres, sin contar con ella, aunque cada uno, tanto su tío como su amante, mirasen por su interés. Los dos estaban seguros de que lo aprobaría, y Abelardo el primero. ¿No la conocía él mejor que nadie? ¿No había, hasta entonces,

consentido en todo lo que él quisiera: entregarse a él, huir, refugiarse en su familia?

Eloísa se revela —y aquí está la dialéctica de la pareja— una de esas realidades humanas cuyo estudio no se encontraba en el programa del maestro dialéctico. Ya no es la tierna jovencita, el cordero que se ofrece al lobo hambriento, la alumna deslumbrada ante el maestro, que bajaba los ojos; su personalidad se ha afirmado en la misma medida en que ha sido amada; el acto mediante el cual Abelardo esperaba saciarse ha madurado en ella y, en el nuevo afrontamiento, no es él quien domina, sino ella, Eloísa. Ahí existe un modo de desarrollo que la lógica no ha previsto, pero que la experiencia afirma. Y, por primera vez, Eloísa se niega a lo que se le propone. No quiere matrimonio, secreto o público.

La estupefacción de Abelardo sigue siendo perceptible a través del tiempo, porque por primera vez en su narración deja literalmente la palabra a Eloísa y hace una relación detenida de sus dichos, sus razones, su argumentación, hasta hacerla hablar en forma directa, lo que le ocurre muy rara vez.

A decir verdad, la sorpresa del lector no es menos grande que la suya. Se ha podido encontrar sorprendente la fatuidad de Abelardo al ofrecer el matrimonio como «una satisfacción que rebasaba todo lo que se podía esperar»; sorprendente también esta cláusula del secreto, «a fin de no perjudicar su reputación». Al rechazar Eloísa lo uno y lo otro nos desconcierta por completo; y se precisa la larga argumentación que desarrolla, para llegar a comprenderla.

La objeción que a nosotros nos parecería la más natural, es a la que Eloísa no hace sino una breve alusión: ¿Es que vas a preferir tú, clérigo y canónigo, las voluptuosidades vergonzosas al ministerio sagrado? Dada la ausencia de otros textos e informaciones sobre la época, llegamos a la conclusión de que Abelardo era clérigo y canónigo, y que, por consiguiente, no podía pensar en un matrimonio que era ilícito según las leyes de la Iglesia. Pero hay que dar a los términos la significación que tienen en el siglo XII: ser clérigo, ya lo hemos visto, no quiere decir ser sacerdote. El estudiante más insignificante era entonces un clérigo, y lo mismo su criado, si es que hay alguno. Los textos canónicos, desde esta época,

precisan que la clericatura no es una Orden; se puede toda la vida ser llamado clérigo y beneficiarse de los privilegios del clérigo, llevando una vida que a nosotros nos parecerá de lo más laica; al clérigo se le tonsura, pero está autorizado a casarse. Las prohibiciones se relacionan con otros puntos: de este modo, un clérigo no puede dedicarse al comercio, todavía menos a la Banca; pero en lo que respecta al matrimonio, hay una sola restricción: no puede casarse más que una vez y aquella con quien se case debe ser virgen; al clérigo que se casa con una viuda se le llama bígamo; esto puede parecernos raro, pero es que, según la mentalidad de aquel tiempo, el matrimonio del clérigo debe ser un matrimonio cristiano, con toda su pureza: él y aquella con quien se casa deben ser «el primer hombre y la primera mujer».

En cuanto a la condición de canónigo, no designa forzosamente, como en nuestros días, al dignatario eclesiástico. Tengamos presente que, desde esta época y normalmente, el canónigo es uno de los miembros del cabildo, uno de los que asisten al obispo con sus consejos y le ayudan en la administración de la diócesis, tanto en lo espiritual como en lo temporal. Pero la palabra puede haber guardado su sentido original. Se es canónigo, *canonicus,* cuando se está inscrito en el registro de la Iglesia, *in canone*. La catedral, en efecto, no es solamente un edificio de piedra, es también, diríamos hoy, un complejo de vida que reúne una multitud de clérigos de todos los órdenes e instituciones aparecidas bajo la presión de las circunstancias, entre otras las escuelas en las que pueden enseñar simples clérigos de Órdenes menores provistos de una prebenda de canónigo; éstos no tienen «voto en el cabildo»; no pueden elegir al obispo ni disponer de los bienes materiales o espirituales que administra el cabildo propiamente dicho; forman parte de este mundo intermediario entre la jerarquía y los laicos, entonces tan diversos y numerosos; hasta mucho más tarde no se hará una separación entre clero y pueblo cristiano, y no se adoptará, en consecuencia, la costumbre de designar con el término *Iglesia* la jerarquía eclesiástica solamente.

De este modo, Abelardo podía casarse con Eloísa sin perder ninguno de los privilegios de clérigo y sin tener, proba-

blemente, que renunciar a la prebenda de canónigo (19). Eloísa no insiste sobre este aspecto de la situación, pero pone de manifiesto los inconvenientes que tendrían para Abelardo su nuevo estado, pintando de la vida del matrimonio el cuadro más apropiado para espantar a un intelectual: «Pensad en la situación que os colocaría una unión legítima. ¿Qué relación puede haber entre los trabajos de la escuela y el jaleo de una casa, entre un pupitre y una cuna, un libro o una tablilla y una rueca, un estilo o una pluma y un huso? ¿Existe un hombre que, entregado a las meditaciones de la Escritura o de la filosofía, pueda soportar los llantos de un recién nacido, los cantos de la nodriza que le duerme, las idas y venidas del servicio, hombres y mujeres de la casa, la suciedad del comienzo de la infancia?»

¡Qué envilecimiento para un pensador! ¿Puede pensar, el que se ha consagrado a la filosofía, en llevar la vida del siglo, la de un hombre corriente, invadida por las preocupaciones materiales?

«Los ricos lo hacen, diréis. Sí, sin duda, porque tienen en su palacio o en su amplia residencia apartamentos reservados, porque no les supone nada el dinero que les cuesta su opulencia y no conocen las preocupaciones de cada día. Pero la condición de los filósofos no es la misma que la de los ricos, y los que buscan la fortuna o cuya vida pertenece a las cosas de este mundo, no se entregan al estudio de la Escritura o de la filosofía.» Eloísa parece enunciar aquí una ley general, reconocida en sus tiempos y siempre válida en los nuestros: hay que elegir entre el dinero o los goces del espíritu (20). Ella desea, por encima de todo, que Abelardo sea de esos hombres que se alejan de lo vulgar y se elevan por encima de la muchedumbre. Así se le apareció cuando, por primera vez, se encontró en presencia suya; así quiere que sea, y tiene conciencia de que de este modo le hará ser fiel a sí mismo. La idea de que este ser excepcional pueda encontrarse reducido a la condición de padre de familia le resulta insoportable. ¿Se encuentra en este aspecto tan extraña, tan lejos de nosotros? Un poco sorprendidos, encontramos de nuevo una postura exactamente similar en una mujer de nuestros tiempos, de la cual nadie negará que sea, a la vez, muy represen-

tativa de su época y que ejerza una gran influencia sobre ella: Simone de Beauvoir. Cuando se le presenta la eventualidad de un matrimonio con Sartre, escribe: «Debo decir que, ni por un momento, tuve la tentación de aceptar su sugestión. El matrimonio multiplica por dos las obligaciones familiares y todas las cargas sociales. El modificar nuestras relaciones con los demás hubiera, fatalmente, alterado las que existían entre nosotros. La preocupación de preservar mi propia independencia no contaba mucho..., pero veía lo que costaba a Sartre decir adiós a los viajes, a la libertad, a la juventud, para convertirse en un profesor de provincia y definitivamente, en un adulto. Situarse entre los hombres casados, hubiera sido una renunciación más» (21). La misma negativa, por motivos casi idénticos, aunque cada una coloreada con el matiz propio de la época.

Y Eloísa va aún más lejos: no es solamente la perspectiva de los hijos, de las cargas familiares, de las obligaciones sociales lo que teme al pensar en Abelardo; teme por ella misma. Tampoco quiere hacer de su ídolo un «hombre casado». Abelardo es un tesoro que el mundo reclama y que ella debe dejar al mundo. El sabio no debe casarse; quien dice matrimonio dice: exigencias legítimas. Los cónyuges tienen deberes uno hacia otro, y la idea de que Abelardo pueda sufrir alguna restricción en su libertad le resulta a Eloísa intolerable. Es interesante ver, sobre este punto, los ejemplos que invoca y el orden en que lo hace. Empieza por citar a San Pablo: «Estás libre de mujer, no busques a ninguna mujer. Casarse, para el hombre, no es pecado; tampoco es pecado para la mujer; sin embargo, se verán sometidos a las tribulaciones de la carne, y quiero evitároslas.» El debate de la persona y la pareja se resume aquí con tanta simplicidad como vigor. En la vida de la pareja, cada uno de los cónyuges deja de pertenecerse, puesto que el otro tiene derecho sobre él. Desde luego no se trata de pecado, sino de obligaciones recíprocas: ahora bien, el que ha decidido consagrar su vida a una causa que le supera debe estar libre de estas obligaciones. He ahí por qué los ministros del altar están sujetos a la ley del celibato. En la época de Abelardo y Eloísa el celibato de los sacerdotes se recuerda con energía por el movimiento de re-

forma iniciado desde hace aproximadamente medio siglo, y no sin alguna paradoja, como la de esta amante apasionada que recuerda la obligación de los sacerdotes, los consagrados, cuyas funciones les separan de la gente, con vistas al culto y servicios divinos, de conservar la plena y entera libertad de su persona. Pero se ahonda mejor en su psicología y en la de su amante leyendo el pasaje siguiente: «Que si yo no me sometiera a los consejos del apóstol ni a las exhortaciones de los santos respecto a las dificultades del matrimonio, debía al menos —dice— escuchar a los filósofos y tomar en consideración lo que se ha escrito a este respecto, bien sea por ellos o sobre ellos.» Está, lo mismo que el maestro que le ha formado cuerpo y alma, tan llena de admiración por la Antigüedad clásica que, para ella, el ejemplo del Sabio es más convincente que el del Santo.

No se dirá que el nuevo Aristóteles se ha dejado esclavizar por una mujer. Y que no se han desarrollado, con abundancia de detalles, los ejemplos apropiados para convencerle: Cicerón, Teofrasto, Séneca en sus *Epistolae morales a Lucilio,* y también los colegios de la antigüedad hebraica que reúnen, como si se tratara de monjes, nazarenos, fariseos, saduceos, esenios, para luego volver a los pitagóricos y terminar con el ejemplo de Sócrates, muy a propósito para horrorizar al Sabio. Y desde entonces se comprende mejor la actitud de Abelardo, que sabemos se considera como el Filósofo por excelencia, al estimar que ofreciendo al canónigo casarse con su sobrina, la satisfacción que le da supera a todo cuanto se puede esperar de él.

Pero hay todavía otra razón por la que Eloísa rechaza el matrimonio; y esta razón, Abelardo no la ha comprendido. Es la propia calidad de su amor la que está en juego: amor absoluto y perfecto, dentro de lo que se puede concebir la perfección humana. Éste es el secreto de Eloísa, el motivo principal de su negativa: la calidad de su amor exige que sea gratuito. Hay que ahondar en toda la fuerza de este sentimiento si se quiere comprender el siglo de Eloísa: es el mismo que inspirará el amor cortés. Un amor tan total, tan exigente que no puede aceptar que se le pague en recompensa; que se alimenta, en cierto modo, de su propio don, que todo

él es ofrenda y rechaza todo lo que tiene visos de retribución: así sucede con el poeta que se humilla delante de la dama y se alegra por el mismo sufrimiento que siente al saber que nunca podrá acceder a ella. Y del mismo modo que el poeta se niega a dar el nombre de la dama que es su secreto más preciado, del mismo modo que rechaza todo lo que pueda ensombrecer la reputación de la que ama, del mismo modo Eloísa se niega a ensombrecer la gloria de Abelardo haciendo de él un hombre vulgar, sujeto a los lazos de un matrimonio cuyo secreto sabe que es irrisorio.

Es probable que Abelardo tuviera conciencia de esta razón profunda, pero le parece tan poco clara como a nosotros mismos. Cuando transcribe detenidamente lo que en los discursos de Eloísa eran razonamientos o ejemplos sacados de la Antigüedad —unos y otros familiares a su forma de pensar—, apenas si se le pasa por la cabeza este motivo misterioso: «Ella me hacía presente nuevamente... que el título de amante, más honroso para mí, ella lo apreciaría mucho más que el de esposa, que quería conservarme mediante el encanto de la ternura y no encadenarme con los lazos del matrimonio.»

Más tarde Eloísa le reprochará con violencia no haber comprendido que era su amor el que la empujaba a negarse al matrimonio, la solución fácil. Al leer la *Carta a un amigo* pudo darse cuenta con dolor, que aunque el amor de Abelardo fue tan apasionado como el suyo, no era de la misma calidad: «No habéis desdeñado recordar algunas de las razones por las que me esforzaba en alejaros de un fatal himeneo, pero habéis silenciado casi todas las que me hacían preferir el amor al matrimonio, la libertad a una cadena.» Para ella, la decepción es enorme: Abelardo no comprendió lo que era esencial a los ojos de Eloísa: «Nunca, Dios es testigo, busqué en vos más que a vos mismo; sois sólo vos, no vuestros bienes los que amaba. No pensé ni en las condiciones del matrimonio, ni en una viudedad, ni en mis satisfacciones, ni en mis deseos personales. Son los vuestros, lo sabéis, los que quise satisfacer con todo empeño. Aunque el nombre de esposa parece más sagrado y lleno de fuerza, para mi corazón fue siempre más suave otro, el de vuestra amante o, incluso, dejadme decirlo, el de vuestra concubina, el de vuestra prostituta. Me

parecía que cuanto más humilde me hiciera por vos, adquiría más títulos para vuestro amor y dificultaba menos vuestro glorioso destino.»

Por enamorado que estuviera, Abelardo no pensó en esta dimensión del amor que sobrepasa hasta las satisfacciones que espera. Y esto es, sin embargo, lo que forma la personalidad de Eloísa, lo que ella misma considera como esencial, incluso sagrado. Por dos veces, solemnemente, pone a Dios por testigo de lo que dice, y que a nosotros nos parece casi una blasfemia, en todo caso totalmente paradójico: «Pongo a Dios por testigo: Augusto, el amo del mundo, si me hubiera considerado digna del honor de unirse a mí y me hubiera asegurado para siempre el imperio del Universo, el título de cortesana con vos me hubiera parecido más grato y más noble que el título de emperatriz con él.» El amor, para Eloísa, es eso: el don de sí misma hasta la sublimidad. Y Abelardo no lo comprendió. Aunque el amor nació en él, no le llevó más allá de sí mismo, y por ello, aunque intentó con un celo visible recordar los discursos de Eloísa, hay algo en esos discursos que se le escapó y que precisamente era lo esencial. Su gran inteligencia podía comprender todo, su extraordinaria sutileza de espíritu le daba acceso a las verdades más sublimes, le permitía resolver los problemas más complejos, pero algo se le escapaba, que para Eloísa era la cosa más clara del mundo.

Basta con esto para decir lo mucho que supera a Abelardo en el amor humano. Ella aporta una generosidad de la cual él es incapaz. Este matiz ya se percibía cuando, con su ingenuidad, Abelardo describía la desesperación de uno y otro en el momento en que, sorprendidos por Fulberto, tuvieron que separarse: «¡Con qué corazón destrozado —escribe— deploré la aflicción de la pobre criatura! ¡Y qué gran desesperación despertó en su alma la idea de mi deshonor!» (22). Reciprocidad de sentimientos, desde luego, pero se ve que en este instante Abelardo no llegaba, como Eloísa, hasta olvidar «su deshonor» para no pensar más que en el de Eloísa, del cual era responsable. Y del mismo modo veremos más tarde que es incapaz de tener plena confianza en la que, no obstante, le dio la prueba de su amor absoluto. La argumentación de Eloísa, sus evocaciones un poco pesadas de grandezas anti-

guas, la sitúan, para nosotros, al mismo nivel que Abelardo; son dos intelectuales; pero Eloísa va más lejos en el amor porque es mujer y, como tal, pone de relieve su predisposición para el don de sí misma.

Y también porque es mujer y hace uso de su intuición femenina, se da cuenta de repente de la realidad. Ve lo que Abelardo es incapaz de ver y que escapa a la lógica: de todas maneras, el matrimonio no será más que un engaño, una hipocresía. Fulberto no ha perdonado; no perdonará nunca, ella lo sabe; el tío y la sobrina son del mismo temple, de esas maneras de ser que nada consigue plegar. Él no mantendrá su promesa, el matrimonio no será secreto, y sólo Dios sabe los peligros que uno y otro tendrán que afrontar más tarde. «Luego, al ver que sus esfuerzos por disuadirme tropezaban con mi locura, y como no se atrevía a enfrentarse conmigo, terminó así, con sollozos y lágrimas: "Es lo único que nos falta por hacer si queremos acabar perdiéndonos uno a otro, y si deseamos prepararnos a un dolor tan grande como nuestro amor." Y en este aspecto, el mundo entero lo ha reconocido, tuvo las luces del espíritu de profecía.»

La solución en que pensaba Abelardo conciliaba el amor y la gloria. Esta era lógica, razonable, fácil. Pero Eloísa, porque amaba, sabía que el amor es incompatible con la facilidad.

*

La lógica y la razón tuvieron momentáneamente la última palabra. Eloísa y Abelardo emprenden de nuevo el camino hacia París. Su hijo se quedó en manos de la hermana de Abelardo, que educará al niño. Si se quiere mantener secreto el matrimonio no se puede pensar en tener el niño con ellos.

«Por tanto, confiamos a mi hermana nuestro hijito y regresamos secretamente a París. Unos días más tarde, después de pasar la noche velando en una iglesia, al amanecer, en presencia del tío de Eloísa y de varios amigos suyos y nuestros, recibimos la bendición nupcial, luego nos fuimos secretamente cada uno por nuestro lado y, desde entonces, no nos vimos más que con raros intervalos y furtivamente, a fin de ocultar lo mejor posible nuestra unión.»

Querer ocultar una unión que en sí misma constituye una reparación, y que ha tenido testigos —la misma clase de testigos que en otros tiempos o en otros lugares fueron convocados para un duelo—, era manifiestamente un proyecto bastante ingenuo.

A Fulberto y a sus amigos nada les apremió tanto como gritar muy alto la noticia del matrimonio. El afrentamiento fue público, por consiguiente, la reparación también debía ser pública; tal era, sin duda, la excusa del canónigo, a quien preocupaba poco guardar la palabra dada. «Eloísa aseguraba enérgicamente lo contrario, y juraba que nada era tan falso como eso. Fulberto, exasperado, la abrumaba con malos tratos.»

Abelardo imagina entonces un subterfugio, que es difícil no juzgarlo con severidad. Que quisiera sustraer a Eloísa de los malos tratos de su tío, es legítimo, pero la decisión que toma parece dictada sobre todo por la preocupación de su gloria, por el deseo de desmentir todas las afirmaciones contrarias, de hacer cesar las murmuraciones:

«Informado de esta situación, la mandé a una abadía de monjas, al lado de París, llamada Argenteuil, donde fue educada e instruida en sus años de jovencita y, con excepción del velo, hice que tomara el hábito de religiosa en armonía con la vida monástica.» Es difícil, en este punto del relato, no compartir la indignación de Fulberto y de sus amigos. Si Abelardo obliga a Eloísa a entrar en religión, es sencillamente para ocultar su matrimonio: a los ojos de todos Eloísa ha entrado en el convento, no como pensionista, sino como novicia; lleva el hábito; sólo le falta el velo, que lo tomará cuando profese. La abnegación de ella es sublime; pero de su sacrificio, el único que se beneficia es Abelardo. «Su tío y parientes —escribe— pensaron que me había burlado de ellos y que metí a Eloísa en el convento para deshacerme de ella» (23).

Todos los que le rodean, en efecto, han podido pensar lo mismo; ¿y quién nos probará nunca que no fue ésta la intención de Abelardo? Sin duda la quiere todavía, y da de ello la prueba más precisa, porque es un recuerdo que evocará en una de sus cartas (24):

«Después de nuestro matrimonio, lo sabéis, y durante vuestro retiro en Argenteuil en el convento de las religiosas, vine secretamente a visitaros, y recordaréis a qué excesos me llevó la pasión con vos en un rincón del refectorio, a falta de otro lugar para poder retirarnos; sabéis, digo, que nuestra impudicia no la detuvo el respeto a un lugar consagrado a la Virgen.» El hábito con que la revistió no significa, por tanto, que pensara que por este motivo tenía que privarse de ella, sino que la privaba de su libertad.

Que Eloísa consintiera a todo, podía esperarlo; que él mismo eligiera un medio tan equivocado y del que sólo ella soportaba las consecuencias, echa una mancha sobre el filósofo enamorado de su propia gloria.

Y entonces se produce el drama que el mismo Abelardo cuenta con sobriedad. Según su propia expresión, el clan Fulberto, el canónigo, sus parientes y amigos, estaban «llenos de indignación»; «se entendieron entre ellos y, una noche, mientras descansaba en casa en una habitación retirada, uno de mis sirvientes, corrompido a precio de oro, les introdujo, y me hicieron sufrir la más brutal y vergonzosa de las venganzas, venganza de la que el mundo entero se enteró con estupefacción: me cortaron las partes del cuerpo con que cometí aquello de que se quejaban, después emprendieron la fuga.»

*

Abelardo se preocupó más que cualquiera de su propia gloria: he ahí que se encuentra con la más horrible imitación de ella. «Cuando llegó la mañana, la ciudad entera estaba concentrada alrededor de mi casa» (25). Y se puede imaginar la escena. El drama se desarrolló al amanecer; se oyeron gritos, pasos silenciosos, persecuciones, alaridos. La vecindad se despertó y acudió, luego atendió al herido; de boca a oreja se esparció la noticia y, por la mañana, todos los clérigos de los alrededores, todos los alumnos de Abelardo, todos los que oyeron hablar al filósofo, es decir, todo el mundo, se amontona en el recinto y las calles del monasterio. En París no se habla más que de la mutilación sufrida por el maestro. «Decir la

sorpresa, el estupor general, las lamentaciones, los gritos, los sollozos con que me fatigaban, con que me torturaban, sería cosa difícil, imposible.»

No vamos a acusar aquí a Abelardo de exagerado. Una carta escrita por uno de sus amigos, Foulques, prior de Deuil, se expresa en los mismos términos; ahora bien, ésta procede de un hombre que trata de calmarle, de moderar en él el espíritu de venganza. «La Cité casi entera se ha consumido con tu dolor... Llora la muchedumbre de los canónigos y de los nobles clérigos; lloran tus conciudadanos; es un deshonor para la ciudad; se afligen al ver la urbe profanada por la efusión de tu sangre. ¡Qué diré de las lamentaciones de todas las mujeres que han vertido tantas lágrimas —ésta es la manera de ser de las mujeres— por haberte perdido, a ti, su paladín, como si cada una de ellas hubiera visto perecer en la guerra a su esposo o amante» (26). Cualesquiera que fuesen sus defectos prsonales, los escándalos que pudo provocar —y quizá, en parte, a causa de estos escándalos—, Abelardo fue para los parisienses una especie de héroe; elevado por el mundo estudiantil del cual es el ídolo, su gloria desbordó el universo de las escuelas; ella se podría comparar con la que conocen, bastante paradójicamente, los grandes pintores de nuestros tiempos. Por esto, la desgracia que le aflige no deja indiferente a nadie. Las mujeres que suspiraron en secreto por él, las jóvenes que desearon la felicidad de Eloísa, todos éstos y éstas que tuvieron sus canciones en los labios, sienten la violencia de que es víctima; se afligen como ante una calamidad pública. En el umbral de las puertas, en las callejuelas en que los artesanos trabajan con el buril, en los mercados, bajo el porche de las iglesias, no se habla más que de Abelardo. La noticia corre por los caminos con los peregrinos, los comerciantes, los clérigos errantes; irá de feria en feria, de monasterio en monasterio; en esta época en que las noticias circulan con una rapidez sorprendente, pronto llegará a todo el Occidente, al menos a los grandes centros, aquellos que se encuentran para estudiar, para enseñar, para cultivar la sabiduría.

«Los clérigos sobre todo, y en especial mis discípulos, me martirizaban con sus sollozos intolerables; sufría por su compasión más que por mi herida; sentía mi vergüenza más que mi mutilación; estaba más agotado por la confusión que por el dolor.»

Fue célebre por la elevación con que se sirvió de la razón humana: lo será por la más humillante de las heridas corporales. La gloria a la inversa. Jamás se habló tanto de él, mas por un motivo que hubiera deseado ocultar. Buscaba estimular la admiración y provocaba la piedad. «¡De qué gloria gozaba todavía hace poco; con qué facilidad disminuyó en un momento, se destruyó!» Un instante, un gesto, una espada que corta, y he ahí al primero de los filósofos, al único filósofo de su tiempo que no es más que un eunuco, un castrado. Abelardo, cuantas veces que evocó este recuerdo atroz, aseguró que el dolor físico fue para él más tolerable que el golpe que recibió su orgullo; sufrió menos físicamente, en la carne, que en su amor propio, en espíritu. Fulberto y sus amigos dieron en el blanco: ningún sufrimiento podía compararse a éste, porque mucho más que por el golpe recibido y por sus consecuencias fisiológicas, Abelardo fue herido en el orgullo del espíritu, que era su punto sensible. En adelante es el Aristóteles ridiculizado.

Los pensamientos de que nos hace partícipes en estos momentos de angustia son muy reveladores. «Lo que contribuía también a aterrarme era la idea de que, según la letra mortífera de la Ley, los eunucos son tan abominables ante Dios, que los hombres reducidos a tal estado por la amputación o magullamiento de las partes viriles, son rechazados del umbral de la glesia como fétidos e inmundos.» Y cita los dos pasajes del *Levítico* y del *Deuteronomio*, que excluían del sacrificio a los animales castrados y prohibían a los eunucos entrar en el templo. Abelardo es aquí, curiosamente, el hombre de la Ley. Su reacción es la del hebreo, determinada por el Antiguo Testamento más bien que por el Nuevo. Así como desde el punto de vista filosófico, su posición es afín con la de Aristóteles, igualmente, desde el punto de vista religioso, sigue siendo en parte el hombre de la antigua Alianza. Desde luego,

habrá una evolución en él, pero su íntima manera de ser le lleva más bien hacia la Ley que hacia la Gracia. En este momento de su vida no se le pasa por la cabeza abrir el Evangelio. Solamente más tarde ahondará en la palabra relativa a los eunucos «con vistas al reino de Dios», y en el ejemplo de Orígenes que, según se dice, se hizo eunuco para tomar la Palabra al pie de la letra y liberarse de las tentaciones de la carne, un símbolo reconfortante. Provisionalmente, él se ajusta a la execración de la Antigua Ley.

De manera que nada consigue calmar la vergüenza que le aflige, ese sentimiento de una derrota irreversible: «¡Qué triunfo para mis enemigos ver de este modo igualarse el castigo a la falta! ¡Qué pena inconsolable llevará al alma de mis parientes y amigos la herida que me aqueja! ¡Cómo va a esparcirse en el mundo entero la historia de este deshonor sin precedente! ¿Adónde ir ahora, cómo aparecer en público? Todo el mundo va a señalarme con el dedo, todas las lenguas van a destrozarme, voy a ser para todos una especie de monstruo.»

No obstante, sobre un punto, la lógica viene en su ayuda: «¡Qué justo era el juicio de Dios que me afligía en la parte del cuerpo que había pecado! ¡Qué legítimas eran las represalias de Fulberto, que me devolvió traición por traición!»

Toda la grandeza de Abelardo, moralmente hablando, se encuentra en esas dos frases. Y hay que señalar que éstas pertenecen a sus primeras reacciones, que forman parte de los «mil pensamientos que venían a su mente», a su propio testimonio, en los momentos que siguieron a la herida. Su aceptación es completa ante Dios y ante el hombre más detestable: está demasiado prendado de rigor lógico para no reconocer el castigo como justo.

Novi, meo sceleri
Talis datur ultio.

Cujus est flagitii
Tantum dampnum patio.
Quo peccato merui
Hoc feriri gladio (27).

(Por mi crimen, yo lo veo,
es el castigo que merezco.

Por el mal que he cometido
un gran perjuicio padezco.
Ha sido justo, por mi pecado,
que esta espada me haya tocado.)

Y no variará en este sentimiento. Mucho más tarde, hablando a Eloísa, por tanto, al ser que mentirá menos que a ningún otro, repetirá con energía: «Conforme a la justicia, el órgano que pecó es el que fue herido y el que expió por el dolor el crimen de sus placeres.» Si existe para él una tabla de salvación, un sentimiento capaz de hacerle triunfar de la desesperación, es en esta aceptación inmediata y total donde hay que buscarla.

Mas por inmediata que fuese la aceptación interior, ésta no excluía el deseo de reclamar justicia. La carta que el prior de Deuil, Foulques, escribe a Abelardo y que debe datar de unos meses, o algo más, después del acontecimiento, nos da a conocer que los autores del atentado huyeron, pero que por lo menos dos fueron encontrados y castigados: «A algunos de tus agresores les han saltado los ojos y cortado los órganos genitales. Al que niega que la fechoría fue obra suya se le castiga con la expoliación completa de todos sus bienes. No vayas a llamar responsable de tu pérdida y de la efusión de tu sangre, a los canónigos y al obispo, que han tratado por todos los medios de hacer justicia para ti y para ellos. Si no escucha el buen consejo y el consuelo de un amigo verdadero.» Lo cual deja pensar que Abelardo consideraba la sentencia insuficiente. Uno de los dos criminales que sufrió el terrible castigo era el sirviente de Abelardo, que traicionó su confianza, y gracias al cual el atentado fue posible.

Este fue el final de una historia de amor. La novela de Eloísa y Abelardo se detuvo ahí. Una breve historia: dos años, tres años apenas. Poca cosa en la vida de un hombre y una mujer corrientes. Y se pueden imaginar los desenlaces en la vida ordinaria: Abelardo ocultando su vergüenza en algún convento, volviendo a empezar, en una ciudad lejana,

la enseñanza de la dialéctica; Eloísa olvidando poco a poco la aventura de su juventud, obteniendo para volverse a casar el reconocimiento de nulidad de un matrimonio contraído en condiciones insólitas. El olvido para ellos mismos, para los demás, para los siglos...

Lo que hace que la historia continúe es que Eloísa y Abelardo no son seres corrientes, y también que se encuentran en plena armonía con un tiempo en el que el amor no se reduce al apetito sexual. Es imposible comprenderlos bien si uno no se sitúa en su época, la del amor cortés:

¡Ay!, ¡creía saber tanto
sobre el amor, y sé tan poco!
Porque no puedo dejar de amar
a la que jamás será para mí;
se adueñó de mi corazón, se adueñó de mis sentidos
y de todo mi ser y de todo en el mundo;
y cuando se adueñó de mí, nada me dejó
sino deseo y corazón celoso (28).

Hay que recordar también, que antes de hablar provenzal con los trovadores, la poesía amorosa de aquel tiempo habló latín:

Inspiciunt sine re, sed juvat inspicere.
Praemia magna putant dum spe pascuntur inani,
Irritantque suos hanc inhiando oculos.

(Sólo pueden contemplarla, pero esta contemplación es su gozo.
Creen en grandes favores alimentándose de vanas esperanzas.
Y se atormentan mirándola fijamente) (29).

El amor de Eloísa y Abelardo responde plenamente a un tiempo en el que se considera que lo propio del amor es esa capacidad de superarse así mismo, de transcender los goces de que se alimenta, y debido a ello, su amor pasará a través de los siglos. Porque pensándolo bien, es una verdadera paradoja el que hayan encarnado la Pareja, el Amante y la Amada para las generaciones venideras, ellos que sólo estuvieron reunidos un instante, que no conocieron más que breves goces.

Además, su encuentro no fue un verdadero encuentro hasta el momento de su primera separación: hemos visto los cálcu-

los tan viles que indujeron a Abelardo a adueñarse de Eloísa como de una presa para apaciguar el hambre. Por enamorada que ella estuviera, entonces no fue más que una joven seducida. Y hemos podido ver, que al parecer el amor no nació en Abelardo hasta el momento en que le echaron de la casa de Fulberto. Estos héroes de un amor incomparable no sintieron, por tanto, una pasión idéntica hasta el momento en que su vida amorosa se vio contrariada, en que se encaminaba hacia el brutal desenlace.

«Vestimos los dos al mismo tiempo el hábito religioso; yo, en la abadía de San Dionisio; ella, en el convento de Argenteuil, del que he hablado anteriormente.» Esta frase, en la que Abelardo resume el epílogo de sus amores, esconde otra realidad bastante sórdida: dos líneas más arriba, con una sinceridad confusa, escribe: «Eloísa, siguiendo mis órdenes con entera abnegación, ya había tomado el velo y entrado en un monasterio.» Se debe llegar a la conclusión de que Eloísa entró en el convento de Argenteuil por mandato suyo o que, por orden suya, seguía en él; llevaba el hábito, pero no el velo, que es el signo de la profesión monástica. Esta toma de velo se lleva a efecto siempre «por orden de Abelardo» y antes de que él entrara en un monasterio.

Por consiguiente, es él quien imaginó e impuso tal solución. Es posible que le pareciera que ésta se imponía por sí sola: Eloísa era su mujer ante Dios y ante los hombres, pero él no podía ser su esposo según la carne. El lazo que subsistía no podía ser disuelto más que por la entrada común en el monasterio.

Sin duda la entrada en el monasterio no representa, en aquella época, lo que sería para nosotros. En nuestros días el convento implica murallas altas, la clausura rigurosa, el sacrificio de toda libertad y alegría; es el lugar de elección en el que un reducido número de almas responden a una llamada personal y determinada; incluso a los ojos del creyente, entrar en el convento supone una vocación grande y exigente. Lo mismo sucede en el siglo XII, pero con un contexto bastante diferente; el monasterio es una unidad de vida que,

como cualquier otra institución, implica la multitud, una multitud de gentes que son admitidas a títulos diversos: sacerdotes o simples hermanos, monjes de coro o conversos, oblatos y laicos; aquellos a quienes una dependencia totalmente material liga al monasterio porque han nacido en sus tierras y cultivan la viña o el trigo; aquellos a quienes les liga a él un lazo espiritual por la oración o la limosna; estos otros a los que una función cualquiera les pone en relación con la abadía, a título de abogados, procuradores, ministriles. De esta forma, el concepto de la vida religiosa se ha depurado considerablemente, pero en cambio ha perdido este contacto con la muchedumbre, que hacía que un monasterio fuese lo mismo un lugar de asilo para el criminal que un centro de ayuda para el vagabundo. Es muy característico de la época el proverbio que nos dejó: «El hábito no hace al monje», lo que significa que mucha gente lleva el hábito sin haber hecho los votos, que constituyen, en sentido estricto, la vida monástica. En el contexto de la vida de aquel tiempo, entrar en el convento no inspira exactamente el mismo sentimiento que en nuestros días, aunque la regla, considerada en su rigor, ofrece las mismas exigencias.

Lo cierto es que, para Eloísa, el sacrificio personal era el mismo. Tenía veinte años y renunciaba irrevocablemente a la libertad. Abelardo es el que decide entrar en el convento, y ni un sólo instante duda de que Eloísa estará dispuesta a hacer lo mismo; tan es así, precisa, que lo hizo «con plena abnegación». Eloísa, más tarde, le hará eco: «Nuestra común entrada en religión, que vos solo decidisteis» (30). Probablemente ahí se encuentra —Gilson insiste sobre ello, no sin razón (31)— el mayor reproche que se puede formular contra Abelardo: que haya querido que fuese Eloísa la que tomara el velo la primera. Debido a ello se sentirá profundamente herida. Era tal la calidad de su amor, que no hubiera vacilado, de todas formas, en tomar el velo para imitarle; pero que él faltara a la confianza que le debía haciéndoselo tomar, esto iba a causarle una profunda amargura. Más tarde, mucho más tarde, esta amargura le hará proferir un reproche cuya violencia sorprenderá a su esposo.

Sin embargo, por el momento, la conducta de Eloísa no da pruebas de ninguna vacilación. Abelardo le ordenó tomar el velo: ella va a tomarlo espontáneamente. Los dos términos, aparentemente contradictorios, se esclarecen en el relato de la escena que se desarrolla en el convento de Argenteuil.

Parientes y amigos de Eloísa se apiadan de su suerte, la presionan para que renuncie a tomar el velo; le hacen ver su juventud y las exigencias de la regla: «¿Va a atar de este modo su futuro y su persona?»

«Ella respondió dejando escapar a través de lloros y sollozcs la lamentación de Cornelia: "Oh noble esposo, tan poco hecho para el himeneo, ¿tenía mi suerte ese derecho sobre una cabeza colocada tan alto? ¡Qué criminal soy! ¿Debía casarme para hacer tu desgracia? Recibe en expiación este castigo a cuyo encuentro quiero ir." Al pronunciar estas palabras fue hacia el altar, recibió de manos del obispo el velo bendito y pronunció públicamente el voto de la profesión monástica.»

No se ha dejado de subrayar que, subir al altar recitando los versos de Lucano, era una manera extraña de profesar en la vida religiosa. Eloísa es la digna discípula de Abelardo; está lo mismo que él, penetrada plenamente de la Antigüedad clásica. Si él se siente anonadado de vergüenza cuando piensa en la suerte de los eunucos entre los hebreos, ella está desesperada ante la idea de haber causado, como la heroína de Farsalia, el drama de su esposo. El sentido en que uno y otro desarrollaron su cultura intelectual se impone aquí.

Pero aunque estas diversas citas dan, a nuestro modo de ver, un matiz ligeramente artificial al relato, el drama sigue siendo igual de patético a través de los tiempos, bien se trate de Abelardo, desposeído para siempre de la gloria a que aspiró, o de Eloísa, empujada a los veinte años a esa dura vida separada del mundo que no eligió. Aparte de sus destinos particulares, es el final trágico de unos amores incomparables, la ruptura irremediablemente consumada entre dos seres que ya no se pueden pertenecer el uno al otro, ni siquiera con el pensamiento. Dos destinos excepcionales se unieron un instante; el jardín de las delicias se abrió para ellos, y aquí

están, como en la imaginería familiar, echados aún más cruelmente que Adán y Eva, puesto que, en lo sucesivo, se levanta entre ellos la barrera que separaba a éstos del Paraíso terrestre.

NOTAS

(1) *Lettre à un ami*, cap. 6.
(2) Carta de Pedro el Venerable, citada aquí según la traducción de O. Gréard. Ed. de la Biblioteca de Cluny, 1959.
(3) *Ibíd.* La edición latina se dio en *Bibliotheca Cluniacensis*, libro I, 9. Se han traducido extractos en la obra dedicada a Pedro el Venerable por dom J. Leclercq, 1946.
(4) Véase la obra de Enid McLeod, *Héloïse*, 1941.
(5) *Lettre à un ami*, cap. 6.
(6) Cf. Raby, *op. cit.*, II, pág. 239.
(7) *Lettre à un ami*, cap. 5.
(8) Raby, II, pág. 319.
(9) *Lettre*, cap. 6.
(10) *Lettre I*, cap. 5.
(11) *Ibíd.*
(12) Abelardo, *Planctus David super Saul et Jonatha*. Ed. Giuseppe Vecchi, *Pietro Abelardi. I planctus. Introduzione, testo critico, trascrizioni musicali*. Módena, 1951, pág. 68.

(13) *Quecumque est avium species consueta rapinis.*
Quo plus possit in his, femina fortior est.
Nec rapit humanas animas ut femina quisquam.

(Ed. Hauréau, citada anteriormente, pág. 167.)

(14) *Alba*, anónima, publicada en J. Anglade, *Anthologie des troubadours*, pág. 13.
(15) Sacado de una canción de Cristina de Pisan.
(16) *Lettre à un ami*, cap. 6.
(17) *La Folie Tristan*, ed. J. Bedier, 1907, v. 734-737.
(18) *Lettre à un ami*, cap. 7, así como los extractos siguientes.
(19) Véase a este respecto E. Gilson, *Héloïse et Abélard*, 3.ª ed., 1964, págs. 25 y sigs.
(20) Esta concepción, no obstante, se encuentra en oposición con la que instituirá en principio la burguesía del siglo XIX, según la cual la obra de arte y los trabajos del pensamiento no pueden tener lugar más que en el medio burgués que está en posesión del dinero; esta confusión entre el arte y el lujo parece ser que tuvo su origen en el Renacimiento; ella es completamente extraña a la mentalidad medieval.
(21) S. de Beauvoir, *La Force de l'âge*, pág. 81.
(22) *Lettre*, cap. 6.
(23) *Ibíd.*, cap. 8.

(24) *Lettre IV*, cap. 4.
(25) *Lettre à un ami*, cap. 8.
(26) PL, 178, c. 174.
(27) *Planctus Jacob super filios suos*. Ed. Vecchi, pág. 45.
(28) Bernardo de Ventadour. Ed. Anglade, *Anthologie des troubadours*, pág. 45.
(29) Baudri de Bourgueil. Ed. Ph. Abrahams, pág. 199.
(30) *Lettre I*, cap. 6.
(31) Gilson, *op. cit.*, pág. 111.

III

EL FILÓSOFO ERRANTE

«Fue, lo confieso, un sentimiento de vergüenza, más bien que la vocación, lo que me indujo a buscar la sombra de un monasterio» (1). Abelardo desea el olvido con tanto ardor como deseó el renombre. En el mismo grado en que disfrutó en otros tiempos de las muestras de atención tan halagadoras que le dispensaba la vida cotidiana (oír murmurar a su paso, ver a los transeúntes cómo se volvían para seguirle con la mirada, recibir las aclamaciones de sus auditores) desea en lo sucesivo pasar desapercibido. Esconderse, enterrarse, desaparecer: por lo menos el tiempo necesario para hacer olvidar la humillante aventura, para estar seguro de que el interés que sienten por él no es debido a la compasión, a la piedad, incluso a la ironía.

He ahí por qué entra en el convento. Pero no en cualquier convento. En esa época muchos monasterios le hubieran podido dispensar la sombra bienhechora que buscaba. Muchos en todo el Occidente; y en el mismo París o en las cercanías se podía elegir entre Saint-Germain-des-Prés, Saint-Magloire, Saint-Martin-des-Champs, ¡cuántos otros todavía!

Ahora bien, en San Dionisio es donde solicita y obtiene su admisión, y esta elección es reveladora.

¿Qué abadía es entonces más venerada, más gloriosa que San Dionisio, la abadía real? Ahí es donde el Papa en persona, Esteban II, confirió la unción al rey Pipino, a su mujer, la reina Berta, y a sus dos hijos, Carlomán y Carlos —el Car-

lomagno de la Historia y de las canciones de gesta—; y, en presencia del propio Carlomagno, esta iglesia, una vez terminada, fue consagrada en el año 775. Desde estos lejanos tiempos, no ha cesado de ser objeto de la solicitud de los emperadores, luego de los reyes de Francia.

Conscientemente o no, Abelardo buscó un medio de vida en el que su prestigio de profesor, sus cualidades intelectuales fueron plenamente apreciadas. No hay abadía que no se sienta honrada en recibirle, pero él pensó en elegir un retiro digno de su persona: el olvido, quizá, pero no la reclusión.

Aunque la catedral para la coronación es la de Reims, la tradición exigirá pronto que una segunda coronación de los reyes tenga lugar en San Dionisio, que guarda en depósito la espada y los ornamentos que se usan con motivo de tal solemnidad. Uno tras otro, los reyes han querido tener allí su mausoleo: Pipino el Breve, Carlos el Calvo, y varios de sus descendientes, así como, después de ellos, Hugo Capeto y su hijo, Roberto el Piadoso. Por supuesto, esta calidad de abadía real le valió, en cada reinado, nuevos donativos, que han hecho de ella una potencia territorial; el testimonio de estas liberalidades sucesivas —concesión de campos de cultivo, fanegas de viña, bosques enteros, como el de Yvelines— ha pasado a través de los tiempos y sigue estando inscrito para nosotros en los preciosos cartularios de los que se ha sacado copia del mismo y que conservan los Archivos Nacionales. A esta opulencia material, San Dionisio une el prestigio de un pasado religioso que se remonta a los primeros tiempos de la evangelización de las Galias: Y esto es importante en una época en que toda institución se siente orgullosa de su pasado, como todo individuo de la ascendencia de que dice proviene. La primera, la iglesia más antigua de San Dionisio, ¿no se edificó en el mismo lugar en que se encontraba la tumba del que fue, en París, el primer testigo del Evangelio? Las narraciones del martirio de San Dionisio y de sus compañeros han sido, en nuestros días, puestas en duda por la crítica de los textos y comprobadas por la ciencia arqueológica. En especial, las indagaciones de S. K. Crosby han puesto en evidencia el hecho de que los santuarios erigidos sucesivamente en San Dionisio —una capilla que data, quizá, del

siglo IV, una iglesia de fines del siglo V que, hacia 630, el rey Dagoberto hizo reconstruir al mismo tiempo que un hospital y unos edificios abaciales; por último, la misma en que vive Abelardo y de la que Carlomagno presidió personalmente la inauguración— están erigidas en el eje de una misma tumba que contiene los «cuerpos santos»: los de San Dionisio y sus compañeros, martirizados en Montmartre y transportados al cementerio cristiano de *Catolacus,* antiguo nombre de San Dionisio (2). Además, Abelardo vio empezar la construcción de una nueva iglesia, puesto que la de los tiempos carolingios llegó a ser demasiado pequeña, hasta tal punto, que la afluencia de gente que había con motivo de las ceremonias que tenían lugar todos los años por la fiesta de San Dionisio, el 9 de octubre, daba lugar a empellones: los monjes encargados de cuidar las reliquias se vieron obligados algunas veces a abandonar el santuario saltando por la ventana, ya que les era imposible abrirse paso entre la muchedumbre; la inauguración del nuevo santuario no llegó a verla, pues tuvo lugar dos años después de su muerte, el 11 de junio de 1144, pero en la abadía fue el compañero de su realizador, el abad Suger.

En la *Carta a un amigo* no se nombra a Suger en ninguna parte. Pensándolo bien, es bastante incomprensible, porque se trata de una persona fuera de lo corriente. No tiene todavía el cargo de abad en 1120; los monjes no le elegirán abad hasta dos años más tarde, a la muerte del abad Adán, del que, en cambio, se habla en el relato de Abelardo. Uno puede preguntarse por qué esos dos hombres, Suger y Abelardo, que compartían la vida en común y eran monjes en un mismo monasterio, parece que no simpatizaron. Suger, de muy bajo origen —era hijo de esclavos— se impuso, sin embargo, desde muy joven, debido a su inteligencia y a sus brillantes cualidades. El rey de Francia Luis VI, que en su juventud fue condiscípulo suyo, puesto que él también fue alumno de la escuela abacial de San Dionisio, le apreció lo bastante para hacerle su consejero. Suger, lo mismo que Abelardo, es lo que nosotros llamaríamos un humanista. Sus obras atestiguan una vasta cultura, tanto profana como sagrada; es un poeta fino, un artista y, también, un temperamento intrépido e innovador: de ello dará pruebas, porque será el primero de su

tiempo que utilizará para la reconstrucción de la abadía el crucero de ojivas. Y esta audacia arquitectónica equivale entonces —guardando las proporciones— a la que tuvieron los reconstructores de la capilla de Ronchamp al dirigirse a un Le Corbusier; es inútil insistir en sus repercusiones: ello determina la expansión del arte gótico. Es cierto que los intereses de Suger se encaminan más bien hacia la historia, la arquitectura, las realizaciones completas que hacia la discusión filosófica. No obstante, existe un punto sobre el que hubiera podido estar de acuerdo con Abelardo: la reforma de San Dionisio, que será obra suya.

Porque la abadía en que el maestro se hizo monje es, innegablemente, una de las que tenían necesidad de ser reformadas. «Estaba entregada a todos los desórdenes de la vida mundana. El abad ocupaba el primer lugar entre todos sólo por la corrupción y la indignidad de sus costumbres» (3).

Este era entonces el caso de gran número de abades; y la riqueza material de San Dionisio favorecía aún más el relajamiento. Por lo demás, la vida y la historia de los monasterios durante todo el período feudal, y hasta el siglo XIV, la constituyen estos movimientos de reforma que, periódicamente, les conducen de nuevo a su primera finalidad y les devuelve a sí mismos; cuando cese este movimiento se producirá el declive de la vida monástica, declive que llegó a ser casi total durante el período clásico, en los siglos XVII-XVIII. En San Dionisio la reforma era una necesidad. Abelardo adquiere conciencia de ello, proclama que es preciso hacerlo: «Me rebelé más de una vez contra estos escandalosos desenfrenos, unas veces en privado, otras en público» (4). Pero su celo de reformador no encuentra el menor eco; debió de parecer algo intempestivo, incluso chocante a sus nuevos compañeros: una virtud que apareció tan súbitamente, después de un escándalo notorio, sólo podía producir asombro; y además, como Abelardo estaba protegido de tentaciones, ¡era para él muy fácil meterse con las debilidades de los demás! Celo muy sospechoso en este monje del que, todavía ayer, las aventuras hacían hablar a todo París. ¿Se le iba a dejar aleccionar a religiosos que eran con mucho sus mayores en la vida monástica?

En realidad —la continuación de su vida lo probará—, el celo de reforma traducía en Abelardo un impulso sincero, una conversión interior verdadera. La prueba atroz que sufrió hubiera podido provocar en él una reacción negativa: la repulsa, el encerrarse en sí mismo. Ahora bien, él la aceptó: una aceptación inmediata y total. Más aún, entró en el monasterio sin vocación; en él el hábito ha hecho al monje.

Hagas lo que hagas, aunque obedezcas una orden,
si lo haces porque quieres, está seguro de que es un beneficio [para ti (5).

Esta máxima, que Abelardo inscribió entre las que dirigé a su hijo, la hizo suya. Por esto es grande. En otros tiempos se le considerará como un campeón de la libertad del espíritu. Ello es hacer justicia, porque se sirvió primero de esta libertad para aceptar la trágica condición a que se vio reducido. Esta transformación evoca otra, también famosa, y contemporánea a la de Abelardo: la de Tomás Becket, el fastuoso canciller del rey de Inglaterra, que fue nombrado arzobispo de Canterbury por el favor que le dispensó su amo, y que se convirtió instantáneamente en un hombre de Iglesia tan piadoso, pobre y consagrado al servicio de Dios como fue un hombre de Estado eficaz, opulento y atento al servicio del rey. Tales ejemplos se encuentran al nivel de una época prendada de absoluto.

Pero si esta conversión personal, testificada por nosotros por el conjunto de su vida, no nos parece dudosa, no sucede lo mismo con algunos monjes, a los que su celo contraría y molesta. Estos esfuerzos de reforma terminan con un fracaso; cosa curiosa, la reforma tendrá lugar un poco más tarde; será la obra de Suger, y bajo la influencia de Bernardo de Clairvaux se llevará a cabo. Bernardo triunfará donde Abelardo fracasó, y ésta es la primera confrontación entre dos hombres que la continuidad de su existencia va a oponer, dramáticamente, uno a otro. Pero uno y otro ignoran todavía todo sobre ello, y Abelardo se limita a hacer un balance negativo: «Me hice odioso e insoportable a todos» (6).

No obstante, una circunstancia viene a sacarle de sus tribulaciones: vuelve a la enseñanza. «Estaba apenas convaleciente de mi herida —precisa—, cuando acudiendo en tropel,

los clérigos empezaron a importunarnos al abad y a mí con sus ruegos. Querían que lo que había hecho hasta entonces por amor al dinero y a la gloria, lo hiciese ahora por amor a Dios. Decían que el Señor me pediría cuenta con creces del talento que me había dado, que aún no me había ocupado más que de los ricos, que ahora debía consagrarme a la educación de los pobres, que no podía dejar de darme por enterado de que, si la mano de Dios me había tocado, era a fin de que, liberado de las seducciones de la carne y de la vida tumultuosa del siglo pudiera entregarme al estudio de las letras y, que de filósofo del mundo, me convirtiera en el verdadero filósofo de Dios» (7). El verdadero filósofo de Dios... La expresión no es de Abelardo; se encuentra frecuentemente en los textos de la época; el filósofo de Dios es entonces el monje; la vida monástica es reputada *vera philosophia,* porque, para los maestros espirituales de entonces, la búsqueda de la sabiduría es la búsqueda de Dios; y ésta es la única finalidad de los que han entrado en el monasterio. El término opone implícitamente la sabiduría nueva, basada en el amor, a la sabiduría antigua, puramente espiritual. Bajo la pluma de Abelardo adquirirá un nuevo sentido: ¿no tiene él como ambición conciliar las dos sabidurías, la de Aristóteles y la de Pablo? Filósofo por gusto, llamado a ser monje, comprendió que su prueba le abría un nuevo camino, y que ahí se encontraba su verdadera vocación; sería filósofo de Dios.

Algunos dicen que todo depende del azar.
Sin embargo, evidentemente, todo ha sido dispuesto por Dios.
Si reconoces que tal acontecimiento no ha dependido de nuestro libre arbitrio,
es que ha dependido del libre arbitrio de Dios.
Juzgarás equivocadamente que alguna cosa ha sucedido por equivocación,
puesto que en todas las cosas está presente la razón soberana de Dios.
Ocurra lo que ocurra, ello no provoca la cólera del justo:
Sabe que, puesto que Dios lo ha dispuesto así, todo está bien hecho (8).

De esta manera enuncia, a fin de que haga uso de ella su hijo, la regla de sabiduría que él mismo experimentó dolorosamente.

En San Dionisio, monjes y abad no pedían más que encontrar un pretexto para liberarse de un censor insoportable. «De tal modo que, encantados de la insistencia diariamente repetida de mis discípulos, aprovecharon la ocasión para alejarme. Presionado por las incesantes peticiones de los escolares, y cediendo a la intervención del abad y de los hermanos, me retiré a un priorato para volver a empezar mis costumbres de enseñanza» (9). E inmediatamente se restablece el círculo entusiasta de auditores. El priorato en cuestión está situado en Maisoncelles-en-Brie. En nuestros días se vería mal que un maestro de renombre se instalara en Maisoncelles-en-Brie y que acudiera allí la multitud; pero hay que tener presente nuestras costumbres de centralización que, ya hemos tenido varias veces ocasión de comprobar a propósito de Abelardo, no existían en modo alguno en aquella época. Maisoncelles-en-Brie se encuentra, por otro lado, cerca de Provins —ciudad próspera que dos veces al año, con motivo de sus famosas ferias, en mayo y septiembre, se convierte en uno de los centros económicos más importantes de Occidente—. El público de comerciantes no es el de clérigos, pero los estudiantes no dejan por ello de acudir. «Fue tal la afluencia de auditores, que el lugar no bastaba para alojarlos ni la tierra para alimentarlos» (10).

Entonces empieza el período más fecundo en la vida de Abelardo, durante el cual pone a punto su método y redacta sus principales obras. Él mismo nos explica cómo piensa llenar el nuevo programa que se ha trazado y responder a la vocación de «filósofo de Dios»: «Me consagraba, especialmente, a la enseñanza de la ciencia sagrada. No obstante, no rechazaba por entero el estudio de las artes seculares, de las cuales tenía más costumbre, y esperaban particularmente de mí... Y como el Señor parece que no me favoreció menos para la comprensión de las Sagradas Escrituras que para la de las letras profanas, el número de auditores que atraían los dos cursos no tardó en aumentar, mientras que el auditorio de los demás [profesores] se quedaba sin gente» (11). Como se ve, sus desgracias no quebrantaron esta magnífica confianza en sí mismo que, por otra parte, parece justificar la confianza no menos entusiasta de su auditorio. Un detalle significativo

muestra la influencia que ejercerá sobre la enseñanza y que, según una de sus máximas, está destinada a sobrevivirle, a prolongar su gloria más allá de la vida:

> El sabio vive por su renombre más allá de la muerte.
> Y la filosofía es más poderosa que la naturaleza (12).

En efecto, el término de *teología,* que se hizo usual para indicar la enseñanza sistemática del dogma y, generalmente, la ciencia sagrada, sólo se empleó antes de él para designar las religiones paganas en el sentido en que lo utilizaban los escritores antiguos; para hablar de la ciencia de Dios, la Sagrada Escritura decía, *sacra página,* o también, haciendo alusión de manera más precisa a la propia enseñanza, *lectio divina.* Parece ser que se debe a la influencia personal de Abelardo la adopción de un término destinado a tener en el vocabulario religioso la importancia que se sabe; y no deja de ser interesante comprobar que este término, por una parte, se relacionaba con la Antigüedad y, por otra, iba a designar todo lo que constituiría el fondo de la escolástica en el siglo siguiente. El empleo del término *teología* marca de este modo una etapa de una extrema importancia en la evolución de la vida y del pensamiento religioso. En la época de Abelardo, como en los primeros siglos cristianos, lo que importa es el conocimiento de la Sagrada Escritura. El esfuerzo de pensamiento y de síntesis de los escritores cristianos consiste, tanto en el siglo XII como en tiempos de los Padres de la Iglesia, en escudriñar la Sagrada Escritura, bien sea para extraer de ella las riquezas doctrinales o para obtener los argumentos apropiados para defender su fe; en tiempo de Abelardo la mayor parte de los sermones y diferentes trabajos de los maestros espirituales, se consagraba a la exégesis de los Libros Santos (13). Toda la vida del creyente en aquella época se alimenta de la Biblia, desde los más ilustres doctores hasta los más humildes campesinos, que la conocen porque la oyen leer y cantar en los oficios de la parroquia o comentar en los sermones y homilías; esto va tan lejos, esta frecuentación de la Biblia está tan afianzada en las costumbres, que aprender a leer, en aquella época, es «aprender» el Salterio. Si se da crédito a los estudios más recientes sobre el tema, el esfuerzo

del escolar consistía en volver a encontrar y deletrear las letras y palabras del Salterio que había aprendido anteriormente por vía oral, y sobre todo por el canto. El latín de la Biblia es entonces una lengua lo suficientemente familiar para que, en la práctica, los salmos, al menos los más usuales, se puedan cantar en latín. En este campo, como en el de la poesía profana, la lengua romance empieza a imponerse en la época de Abelardo, y no se tarda en traducir la Biblia y comentarla en la lengua corriente; los manuscritos de nuestras bibliotecas nos atestiguan también el gran número existente de biblias en francés —algunas de ellas redactadas en versos mnemotécnicos.

Ahora bien, Abelardo es uno de los que contribuirán a presentar la ciencia sagrada como una exposición sistemática de doctrinas, con definiciones y demostraciones: lo que serán las Sumas teológicas del siglo siguiente. Y ahí se encuentra lo que se designará en lo sucesivo con el término de teología, que debemos a él: una exposición doctrinal. Poco a poco, se concederá más importancia a la teología que a la Sagrada Escritura en la enseñanza religiosa. Y para presentar en síntesis una evolución que abarca siglos y comprende numerosas variaciones, ahí donde se empezaba por estudiar los salmos, se estudiará el catecismo, un conjunto de preguntas y respuestas, lo que lleva consigo enormes cambios en la mentalidad y la forma de la piedad; porque, tanto para el adulto como para el niño, existe una gran diferencia entre el que aprendió a repetir «Dios es un ser todopoderoso» y el que aprendió a decir cuando se dirige a Dios: «Tú eres mi peñón.»

El esfuerzo de Abelardo, tal como se sigue a través de sus trabajos sucesivos, se sitúa al comienzo de estas exposiciones sistemáticas que prosperarán en el siglo XIII. En él vemos al «padre de la escolástica». El objeto de su enseñanza es plantear un conjunto de definiciones claras y comprensibles. «Yo componía un *Tratado sobre la Unidad y la Trinidad divina* a fin de que lo utilizaran mis discípulos, que me pedían razonamientos humanos y filosóficos sobre este tema, pues precisaban demostraciones y no palabras» (14). Esta primera obra, *De la Unidad y de la Trinidad divina,* despertó alrededor de Abelardo las primeras tempestades; inquietud, sospechas, ma-

lentendidos de todas clases que no se disiparán hasta nuestra época, cuando, mirando hacia atrás, el pensamiento de Abelardo se analice con claridad. La manera en que la presenta al añadir: «No se puede creer más que lo que se ha comprendido», ha pasado, entre tanto, por ser un programa de puro racionalismo, incluso de libre pensamiento, lo que está lejos, ya lo veremos, de corresponder a la intención del maestro. Esta obra contiene, al menos en germen, cuanto será escandaloso a los ojos de los contemporáneos, todo lo que a los ojos de las generaciones sucesivas constituirá su originalidad; por consiguiente, es indispensable detenerse un poco, aunque la materia pueda parecer algo árida.

Y primeramente: ¿por qué esta primera obra fue consagrada a la Trinidad? Para los historiadores del siglo XIX, que presentan a Abelardo como un racionalista, un libre pensador perdido en su época, ahí había, parece ser, una dificultad; porque sería en vano buscar en esta obra, *Tractatus de Unitate et Trinitate divina,* la menor huella de negación, incluso de escepticismo, relativa al dogma de la Trinidad (15). Por el contrario, su propósito consiste en establecer lo más claramente posible, para uso de los alumnos de Abelardo, que Dios es Uno en tres Personas. Su planteamiento es el de un creyente sincero, preocupado en exponer el objeto de la fe, no de ponerlo en duda y, aún menos, de destruirlo.

Por otra parte, el hecho de que su primera obra se consagre a la Trinidad, revela lo mucho que las preocupaciones de Abelardo son las mismas que las del siglo, porque llama la atención el ver con qué ardor el dogma del cristianismo se escruta y estudia en aquel entonces.

Este problema, que obsesionaba a Agustín a las orillas de Ostia; que anteriormente motivó la reunión, en Nicea, del primer concilio ecuménico de la Historia, en el que se escuchó la voz de los primeros doctores de la Iglesia, un Atanasio, un Hilario de Poitiers, se encuentra, en la época de Abelardo, en el centro de los estudios, de las reflexiones, de las meditaciones —tanto de los filósofos, como de los místicos—. No se terminaría nunca de enumerar los tratados y sermones consagrados a la Trinidad en el siglo XII; como continuación de

los maestros de la edad precedente, tal como Fulberto de Chartres o Pedro Damián, citemos a Anselmo de Canterbury, Anselmo de Laon, Guillermo de Saint-Thierry, Ruperto de Deutz, Honorio de Autun, Gilberto de la Porrée y, sobre todo, a los maestros de la escuela de San Víctor, Hugo y Ricardo, entre muchos otros. En efecto, no existe ningún escrito espiritual que no aborde la cuestión por un lado o por otro.

Esta profusión de escritos indica lo mucho que la religión de aquel tiempo se orientaba hacia este misterio, y esto se percibe incluso en los detalles de la vida cotidiana. ¿No era corriente, en aquel tiempo, encontrar en el comienzo de las cartas reales, y hasta en las más simples actas notariales, la fórmula: «En nombre de la santa e indivisible Trinidad»? Basta con decir que se considera como esencial, en la vida cristiana, este problema que polariza la actividad del pensador y la piedad del creyente. En el mundo de las escuelas es, por excelencia, el objeto de las discusiones y de la enseñanza. La terminología que se emplea a propósito de la Trinidad sigue siendo entonces un poco imprecisa: se habla de persona, de sustancia o, empleando los términos griegos, de hipóstasis o de «ousía»; en el siglo siguiente, este esfuerzo de investigación acabará en un enunciado del misterio en términos que deberán reconocerse bajo pena de pasar por herético. Lo que caracteriza el siglo XII es una extrema emulación, un asombroso fervor en la búsqueda; los concilios se reúnen, los obispos, los abades se escriben o se encuentran para juzgar una doctrina que les parece sospechosa; reuniones y discusiones se suceden, de ello resultan aprobaciones o condenaciones, puesto que el riesgo de error es inevitable en todos aquellos sitios donde se lleva a cabo una búsqueda de verdad.

Todo esto puede, en nuestro tiempo, hacer el efecto de querellas bizantinas; en realidad, cuando se profundiza en la época, se comprueba que esta cuestión de la Trinidad va a parar a terrenos para nosotros inesperados. Al leer, por ejemplo, las obras procedentes del monasterio de San Víctor, que ejercen una gran influencia sobre su tiempo, el estudio de la vida trinitaria, de la relación entre sí de las tres Personas divinas aparece bajo un aspecto que todo creyente —y prácticamente todo el mundo es creyente en esa época— adquiere

conciencia de que se encuentra comprometido en ella. Cuando Ricardo de San Víctor habla de la Trinidad, pone en juego la propia concepción de la persona en el sentido humano del término, y la del amor. Para él, como para la mayor parte de los pensadores contemporáneos suyos, Dios es Uno, pero esta unidad no se siente de una manera «monárquica»; porque Dios es Tres; y lo que hace que sea Uno, es que él es Amor: un Amor que es un incesante intercambio en una perfecta igualdad, en una total comunión. De este modo, cuando el creyente piensa en Dios, no tiene la noción estática de un Ser superior, sino la visión dinámica de un movimiento de amor.

Ricardo de San Víctor basa su creencia en la Trinidad en una exigencia de la naturaleza profunda del amor: «El factor esencial de la verdadera caridad, no es solamente amar al prójimo como a sí mismo y ser amado de la misma forma, sino querer que el prójimo sea amado como lo es uno mismo»; así, el verdadero amor sólo es completo si existe el deseo de ver compartir este amor; y el amor perfecto es el que reclama la tercera Persona, «cuya participación igual en el amor y el gozo de las otras dos es una exigencia del mismo amor llevado a la perfección». Añadamos, para dar la nota de estos tiempos, que la propia belleza de esta concepción, fundada en el valor absoluto del amor, que exige una pluralidad de personas, se la considera entonces, o casi, como una prueba de la verdad de esta doctrina. Para Ricardo de San Víctor esta visión de Dios es «demasiado bella para no ser verdadera» (16).

De esta forma, ser para Dios es amar. Ahora bien, el hombre se encuentra provocado por este intercambio de amor. No se considera, en aquella época, que el amor divino pueda manifestarse cerca del hombre de manera autoritaria, obligándole a «amar», o de manera paternalista derramando sobre él un torrente de amor; sino al contrario, este amor invita al hombre a participar en el ciclo trinitario, por tanto, a encontrar en sí mismo la «imagen de Dios». Así es como se concibe la relación entre Dios y el hombre; y ella se refleja de lo sagrado a lo profano. «El amor, esta invención del siglo XII», decía Seignobos. No es sorprendente que lo que

constituye la preocupación primordial de los maestros espirituales, en una éépoca en que cada cual recibe esta corriente espiritual por conducto de la liturgia, la cual impregna entonces la vida cotidiana, tenga su prolongación hasta en los diversos modos de expresión, en el arte y en la poesía del tiempo. Cuando se conoce este segundo término, cuando se comprueba el fervor con el que místicos y teólogos se inclinan sobre el *Cantar de los cantares* y ponen de manifiesto esta búsqueda del alma, es decir de la Esposa por el Esposo divino, es decir Cristo, uno no se sorprende de ver florecer en las letras el amor cortés. De esta forma, toda época es solidaria de lo que constituye la esencia de su filosofía; la demostración no hay que hacerla en un tiempo como el nuestro, en el que no se encuentra ningún escrito, aunque éste sea puramente literario, que no esté influido por tal o tal otra corriente de ideas filosóficas: marxismo, existencialismo, etc. En el siglo XII se podría fácilmente comparar el amor estático de Ricardo de San Víctor, con el *joy* (gozo) de los trovadores o con las diversas concepciones del amor profano, tal como se exponen en el *Tratado del amor*, de Andrés el Capellán, o como se escriben en los romances de caballería.

Hay que volver a situar la historia de Abelardo en este segundo plano si se quiere comprenderla. No aparece en toda su intensidad paradójica hasta que no se sabe que fue contemporáneo de los más reputados representantes de esa teología del amor estático y, especialmente, de los maestros de San Víctor: Hugo muere un año antes que él; Ricardo treinta años después: eso es tanto como decir que esta escuela de maestros victorinos ocupa el centro de ese tiempo en el que se inicia el pensamiento abelardino. Y la paradoja es que, para nosotros Abelardo es, primero, el héroe de una historia de amor, mientras que en sus tiempos, ante todo era un filósofo.

*

Si la situación de Abelardo es paradójica a nuestros ojos, para el modo de ver de sus contemporáneos es extremadamente crítica. Acomete un sujeto que es *el sujeto* por excelencia en su tiempo, el que desarrollan los maestros y discuten

los concilios locales, muy numerosos en aquella época, y que se reúnen corrientemente; y ello lo acomete no sólo como profesor en ciencias sagradas, como «teólogo» (adoptemos el término a continuación), sino como dialéctico, como maestro en el arte de razonar. Él mismo precisó, como hemos visto, esta doble cualidad que, a sus ojos, constituye el valor y el interés de su enseñanza. Esto no es además una novedad absoluta. Otros lo han hecho antes que él con un éxito desigual; y si la cuestión de los universales apasiona entonces en los medios escolares, es porque el tema, de pura dialéctica, encuentra una resonancia en el propio problema de la Trinidad. Cuando Abelardo discutía con Guillermo de Champeaux y, con sus argumentos, obligaba a su maestro a modificar por dos veces la doctrina que enseñaba, no era simple disputa filosófica; tanto el alumno como el maestro se daban cuenta de toda la importancia de las posiciones tomadas, por su prolongación en el plano religioso. Si los universales no existen, si no son más que simples palabras, si no hay entre los seres individuales ningún elemento de identidad, si no se puede, en realidad, hablar más que «de los hombres» sin ver entre ellos más relación que una simple palabra, «la humanidad», ¿se puede apreciar en la Unidad de Dios otra cosa que una palabra? El dogma de la Trinidad se presenta entonces, para el creyente que razona, solamente como un triteísmo: tres dioses, tres personas distintas, pero entre las que no puede existir esta Unidad de naturaleza que es el objeto de la revelación bíblica.

Al escribir su obra, Abelardo intervenía en una vieja querella, durante la cual se condenó sucesivamente a Berenguer de Tours y a su antiguo maestro Roscelino. Contra este último Anselmo de Canterbury hizo una exposición del problema: «Heréticos —gritaba— esos dialécticos que piensan que los universales no son más que simples palabras... cuya razón está hasta tal punto ofuscada por las imaginaciones corporales, que no puede deshacerse de ellas y no es capaz de discernir lo que ella sola puede contemplar puramente... El que no ha comprendido cómo varios hombres individuales son un solo hombre por la especie, ¿cómo va a comprender que hay varias Personas en esta misteriosa naturaleza, que cada

una de ellas es Dios, que son un solo Dios?» (17). Y prosigue la demostración mediante diversos ejemplos: Si no se puede comprender que el color de un caballo es algo diferente del propio caballo, que la pared puede considerarse como otra cosa que la casa, etc.

Ahora bien, Abelardo va, en la misma línea, a adoptar una posición contra su antiguo maestro Roscelino. En una fecha difícil de precisar, pero seguramente anterior al concilio de Soissons de 1121, dirige al obispo de París, Gilberto, una carta en la que dice que es víctima de los ataques y manejos desleales de este hombre, que no menciona, pero que, dice, se le puede reconocer fácilmente, porque se ha señalado bastante por la mala reputación de su vida y su infidelidad:

«Algunos de nuestros discípulos —dice esta carta— han venido a referirnos que este viejo enemigo de la fe católica, cuya herejía detestable, según la cual hay tres dioses, ha sido demostrada por los padres reunidos en el concilio de Soissons (de 1093)..., profiere contra mí injurias y amenazas a causa de un opúsculo compuesto por nosotros sobre la fe en la santa Trinidad, que ha sido escrito principalmente contra la herejía de que él es culpable. Uno de nuestros discípulos, por otra parte, nos ha hecho saber... que esperaba vuestro regreso para denunciaros ciertas herejías que yo había expuesto en este opúsculo; de este modo, intentará indisponeros contra mí, lo mismo que se esfuerza en hacerlo con todo el mundo. Si así es..., os pedimos a todos vosotros, paladines del Señor y defensores de la fe, que elijáis un lugar adecuado para convocarme al mismo tiempo que a él y, delante de personas recomendables y católicas, que vos habréis elegido, se escuche lo que se me reprocha en secreto y a espaldas mías, y que ello se someta a su juicio esclarecido (de modo que se sepa), o bien que se me inculpa indebidamente de esa acusación, o bien que soy culpable de haberme atrevido a escribir tales cosas» (18).

Lo que resulta curioso es que Abelardo no diga una sola palabra de la gestión que hizo ni de la polémica con Roscelino en la *Carta a un amigo*, que es, de hecho, la historia de su vida. Dice únicamente que los demás maestros veían cómo su auditorio se quedaba sin gente, «lo cual excitó contra mí

su envidia y enemistad. Todos —añade— se esforzaban en denigrarme, pero sobre todo dos aprovechaban mi alejamiento para establecer contra mí que nada era tan contrario a la profesión monástica como detenerse en el estudio de libros profanos, y que, por parte mía, era una presunción subir a una cátedra de teología sin el concurso de un teólogo. Lo que deseaban era que se me prohibiera el ejercicio de toda enseñanza e inducían a ello, incesantemente, a los obispos, arzobispos, abades; en una palabra, a todas las personas que tenían un nombre en la jerarquía eclesiástica» (19). Un poco más adelante designa a los dos rivales de otros tiempos, como a las dos personas que se ensañaban en perderle: Alberico de Reims y Lotulfe de Lombardía. De Roscelino no hay ni que hablar.

Está claro, sin embargo, que en este momento, Abelardo es el que abre el fuego; y su carta se comprende aún mejor si se sabe que el contenido de su tratado ataca el nominalismo de Roscelino. Se puede imaginar el objeto de sus controversias por el célebre argumento de la pared y de la casa que Abelardo vuelve a estudiar y a desarrollar en sus obras posteriores: para Roscelino las partes de un todo no son más que palabras, lo mismo que las especies. De esta forma, la pared no es más que una palabra, puesto que la casa no es otra cosa que la pared, el techo y los cimientos. Abelardo lo rebate demostrando que «si se dice que la casa es pared, techo y cimientos, esto no significa que ella es cada una de estas partes tomadas por separado, sino las tres unidas y tomadas juntas... Así cada parte existe antes de formar el todo en el que se comprenderá a ella». Y desarrolla el sistema original de él, de Abelardo, al que se dio más tarde el nombre de conceptualismo, que hace de la especie y del género una noción colectiva que la razón es capaz de concebir por comparación y abstracción; la humanidad, por ejemplo, la especie humana, es una serie de individuos que se parecen entre sí: «Toda esta serie, aunque esencialmente múltiple, las autoridades en la materia la llaman una especie, un universal, una naturaleza, del mismo modo que a un pueblo, aunque esté compuesto de varias personas, se le llama uno... La humanidad, reunida en las naturalezas de diferentes individuos, se resume en una sola

y misma concepción, en una sola y misma naturaleza» (20). Dicho en otros términos, por su poder de abstracción, el espíritu puede separar lo que hay de general en lo particular. Esta doctrina, Abelardo la forjó especialmente durante sus discusiones con Guillermo de Champeaux, y la expuso en sus obras sucesivas, primero en el *Tratado de la Unidad y de la Trinidad divina,* puesto entonces en tela de juicio; luego en las obras en que el contenido de este tratado se examinó de nuevo y se estudió más a fondo, especialmente en la *Introducción a la teología* y en la *Teología cristiana,* así como en la *Dialéctica,* que escribió y modificó varias veces para el uso de sus sobrinos, los hijos de su hermano Dagoberto (21).

En este año de 1121 se pueden reconstruir así los hechos: Abelardo sabe que es objeto de ataques que le llegan por varios lados, tanto a causa del éxito de su enseñanza como de las tesis sostenidas en su obra. Estas tesis, por el hecho de que preconizan una solución original al problema de los universales, despiertan la desconfianza de las autoridades eclesiásticas, sensibles a una cuestión que es objeto, como hemos visto, de viejas querellas, y que provoca sobre todo la cólera de los partidarios de cada una de las escuelas presentes: la de los realistas, discípulos de Guillermo de Champeaux; y la de los nominalistas, en particular del viejo Roscelino, quien, sin duda, no está lejos de considerar como una traición por parte de su antiguo alumno la forma de rebatir un pensamiento del cual le ha alimentado. Se puede pensar que, de todos los que le atacan, Roscelino es el más acerbo. En todo caso, Abelardo cree que debe defenderse contra él, tomar la delantera, abrir la ofensiva, convocando a Roscelino ante el obispo de París.

Aquí se reconoce al joven estratego que montaba el campo en la Montaña de Santa Genoveva como sobre una altura desde donde podía vigilar al enemigo. Además, hay en Abelardo una especie de agresividad latente que, particularmente, nos revela la *Carta a un amigo;* y también, una afición al cálculo: ya se trate de abrir una escuela o de entrar en la intimidad de Fulberto, procede del mismo modo que un jugador de ajedrez, disponiendo los peones de manera que conduzca al adversario a dar el paso en falso que le permitirá triunfar. Su carta al obispo de París representa, probable-

mente, una maniobra de ese género. Abelardo, al ver que era sospechoso a los ojos de la autoridad eclesiástica, toma la delantera y, a este fin, da muestras de su habilidad atacando a un individuo tan dudoso como Roscelino, cuya filosofía notoriamente herética fue condenada como tal, a quien se le tachaba de tener mala reputación. No deja, además, de poner el dedo en las debilidades de su viejo maestro: «Este hombre ha osado escribir una carta difamatoria contra el eminente heraldo de Cristo, Roberto de Arbrissel, y se hizo hasta tal punto odioso frente al magnífico doctor de la Iglesia, Anselmo, arzobispo de Canterbury, que se refugió cerca del rey de Inglaterra, y el desvergonzado fue expulsado indignamente de este país; le faltó poco para no perder allí la vida. Lo que quiere es tener un compañero de deshonor para que su propio desprestigio se consuele al ver el de las personas de bien.»

La respuesta no se hizo esperar, y le dejó chafado. No solamente Abelardo no obtuvo la confrontación que deseaba, sino que Roscelino contestó a su carta con una larga epístola de la que bastará citar algunos pasajes para ver el tono de la misma: «... Has enviado cartas llenas de reproches contra mí, y son como fétidas por las basuras que contienen, en ellas pintas mi persona como manchada por múltiples infamias, parecidas a las manchas de la piel de un leproso... No es nada sorprendente el que difundas palabras vergonzosas contra la Iglesia, tú que te has mostrado de manera tan evidente adversario de la Iglesia por tu género de vida. Y es cierto, hemos decidido perdonar tu presunción, porque actúas no como un ser que reflexiona, sino bajo la inmensidad de tu dolor; así como el perjuicio que se ha hecho a tu cuerpo y por el cual sufres es irreparable, del mismo modo el dolor por el que te enfrentas conmigo es inconsolable.» Sigue un pasaje que no se puede citar, que comprende juegos de palabras horribles y comparaciones obscenas entre el aguijón de la abeja y la lengua de la serpiente. Roscelino pasa después a la discusión de cada uno de los puntos de la carta de Abelardo. Se defiende —no sin algo de dificultad— de haber atacado en otros tiempos a Roberto de Arbrissel y Anselmo de Canterbury, y protesta enérgicamente contra una acusación de herejía de la que dice haberse lavado desde hace mucho

tiempo: «Jamás he defendido mi propio error o el de otro; por el contrario, no puede existir la menor duda de que yo haya sido nunca herético; como has proferido, en tu inmundo espíritu y como vomitando tu palabra contra mí, que yo era un infame y que se me había condenado en concilio, probaré que esto es falso mediante el testimonio de las iglesias cerca de las cuales y bajo las cuales nací, y me eduqué e instruí; y como parece ser que eres monje de San Dionisio, aunque te hayas marchado, iré allí para medirme contigo; y no temas, serás puesto al corriente de mi llegada, porque me anunciará a ti el abad y te esperaré cuanto quieras. Y si desobedeces al abad, lo cual no dejarás de hacer, sabré buscarte y encontrarte. ¿Y cómo es posible que hayas dicho que me han expulsado del mundo entero, cuando Roma, que está al frente del mundo, me recibe con complacencia, me escucha aún con más complacencia y, una vez que me ha escuchado, sigue mis opiniones de buen grado? ¿Y es que se encuentran fuera del mundo la iglesia de Tours, y la de Loches donde tú, el más insignificante de mis discípulos, te sentastes a mis pies como a los de tu maestro, y la iglesia de Besançon en la que soy canónigo, todas las cuales me veneran, me reciben, y aceptan gustosas lo que digo, en su deseo de aprender?...» Después consagra un largo pasaje de la carta a demostrar que su doctrina sobre la Trinidad no es en modo alguno herética, que la sospecha de herejía no reposaba más que sobre confusiones de términos. Tras lo cual, el enconado anciano vuelve, con más furia todavía, a la historia de Abelardo, historia conocida, dice, «desde Dan hasta Betsabé» —en todo Israel—, pero de la cual no por ello deja de recordar infatigablemente los peores detalles, a fin de poner en duda la validez de su conversión y de su entrada en el monasterio. «Yo afirmo, por haberlo oído de boca de los que son monjes contigo, que cuando regresas por la noche al monasterio, el dinero que has reunido en uno y otro lado al precio de las falsedades que enseñas, te apresuras a llevarlo, pisoteando todo pudor, a tu prostituta, y de esta forma remuneras impúdicamente el estupro del pasado.» Por último, la terminación es digna de tal misiva: «Puesto que te han quitado lo que hace al hombre, hay que llamarte, no Pedro, sino Pedro Incom-

pleto. Y da testimonio de la ignominia del hombre incompleto el sello con que tú mismo has sellado tus fétidas cartas, que lleva la imagen de dos cabezas, una de un hombre, otra de una mujer. ¿Cómo dudar que no sigue enamorado el que no teme poner en su carta esas dos cabezas reunidas? Podría, añade, decir aún muchas otras cosas verdaderas y manifiestas para vergüenza tuya, pero puesto que la he tramado con un hombre incompleto, dejaré también incompleta la obra que he comenzado» (22).

La carta se termina así. Pensándolo bien, se comprende que Abelardo prefiriera no hablar de ella: ante ciertas abyecciones se impone el silencio. Esta carta es el único documento de Roscelino que poseemos íntegramente; de las demás obras no tenemos más que extractos conservados por la impugnación que hizo de ellos Anselmo de Canterbury; de manera que el único documento que nos ha llegado directamente, nos da la imagen de este anciano de boca licenciosa. Es probable, además, que Roscelino muriera poco después. ¿Cómo explicar, de no haber sido así, que no asistiera al Concilio de Soissons? Y era una razón de más para Abelardo silenciar decididamente esta desagradable misiva que él provocó por imprudencia.

*

Los que escriben libros, que teman un juez múltiple,
porque es la multitud la que les amenaza como juez (23).

La carta de Roscelino sirve de prefacio a las diversas calamidades que iban a marcar para Abelardo el año 1121.

No disponemos de otra fuente de información para conocer los detalles de su condena en el Concilio de Soissons dicho año, sino el propio relato de Abelardo en la *Carta a un amigo.* Probablemente parcial, el relato es, sin embargo, lo suficientemente dramático como para que al leerlo se puedan revivir las diversas fases del concilio, sin sentirse demasiado incómodo por el carácter bastante arduo de las discusiones que nos refiere y que, con frecuencia, nos hacen el efecto de argucias, hasta tal punto su objeto nos parece lejos de nuestras preocupaciones actuales.

Abelardo atribuye únicamente a los celos de sus antiguos condiscípulos Alberico y Lotulfo la responsabilidad del concilio reunido contra él: «Desde la muerte de nuestros profesores comunes, Guillermo y Anselmo, tenían la pretensión de reinar y de ser sus únicos herederos. Los dos tenían escuela en Reims. Debido a sus sugestiones reiteradas, decidieron al arzobispo, Raúl, a que llamara a Conon, obispo de Preneste, que tenía entonces en Francia la misión de legado, para reunir una especie de asamblea bajo el nombre de concilio en la ciudad de Soissons, y para invitarme a que les llevara esta famosa obra que compuse sobre la Trinidad.»

Abelardo va, por consiguiente, a Soissons con la obra litigiosa. Acogida hostil: a su paso la gente profiere injurias y le tira piedras; los habitantes de Soissons habían sido indispuestos contra su persona y su doctrina; todo el mundo pensaba que se trataba de un herético peligroso que sostenía en sus escritos y palabras que había tres dioses. Esta violencia acerca de la herejía parece desmesurada en nuestra época de libertad religiosa, pero se pueden comprender fácilmente o, al menos, reconstituir estos reflejos populares, transponiéndolos a terrenos más familiares de la vida contemporánea. Para el pueblo de aquellos tiempos la creencia en la Trinidad es algo tan esencial como, por ejemplo, la adhesión a las doctrinas marxistas en los pueblos situados más allá del telón de acero. ¿Y no hemos visto, en nuestro siglo xx, imponerse con bastante fuerza estas doctrinas a una nación entera, para hacer fracasar hasta las bases científicas? Así, las teorías de Lissenko fueron, en la U. R. S. S., impuestas en el campo de la genética por el Poder político con preferencia a las teorías mendelianas; ahora bien, esto pasó en el siglo xx, por tanto, en una época de un extraordinario progreso científico, en un tiempo también en el que la ciencia, para muchos, ocupa el lugar de lo que fueron en otros tiempos religión, moral, búsqueda filosófica, etc. Imaginemos un defensor de las teorías mendelianas o un desviacionista cualquiera que se presenta en un koljós o en una ciudad de la U. R. S. S. hace treinta años, y comprenderemos mejor que Abelardo fuese recibido a pedradas porque se le acusaba de mantener que había tres dioses.

A su llegada, Abelardo lleva su obra al legado del Papa, Conon de Urrach, obispo de Preneste. Dice que está dispuesto «sea a modificar su doctrina, sea a dar una satisfacción» si en ella se encuentra alguna propuesta herética. El legado, probablemente no sabiendo qué postura adoptar, le pidió que sometiera también la obra al arzobispo de Reims, Raúl le Vert, así como a sus dos acusadores; lo que Abelardo relata con amargura: «Nuestros enemigos son nuestros jueces», suspira citando la Escritura.

No obstante, contrariamente a lo que se hubiera podido creer, el concilio tiene lugar sin que se trate para nada de la obra. «(Alberico y Lotulfo), después de haber hojeado y escrutado el libro en todos sentidos, como no encontraron nada que pudieran presentar contra mí en la audiencia, acordaron sobreseer al final del concilio la condena a que aspiraban» (24). Mientras tanto, haciendo frente a la tempestad, Abelardo habla en público, ya en las iglesias, ya incluso en las plazas públicas, como es corriente hacerlo en la época, y se consagra, dice, «a establecer las bases de la fe católica en el sentido de sus escritos», por consiguiente, a comentar el dogma poniendo al servicio de su fe su fuerza de argumentación. De tal modo que, poco a poco, la opinión le vuelve a ser favorable: no solamente no se trata de un herético, sino que aporta nuevas pruebas relativas al misterio de la Trinidad. El pueblo —que entonces participa estrechamente, ya lo vemos, en los acontecimientos religiosos— y los clérigos, se preguntan quién es este singular herético que predica una doctrina irreprochable y cómo es que el concilio tiene lugar sin que su caso se haya examinado. «¿Es que los jueces reconocieron que el error se encontraba más bien en su lado que en el suyo?» Alberico intenta en vano cogerle en alguna falta durante conversaciones privadas, sin lograr confundirle.

«El último día del concilio, antes de la apertura de la sesión, el legado y el arzobispo tuvieron con mis rivales y algunas otras personas una larga conversación para saber lo que se iba a decidir de mí y de mis libros, que habían sido el objeto principal de la convocatoria» (25). En esto, uno de los prelados que asistían al concilio toma la palabra. Se trata de Godofredo de Lèves, el obispo de Chartres; es una de las

grandes figuras de la época. Ocupa desde hace cinco años el obispado de Chartres, que le pertenecerá durante treinta años, puesto que no morirá hasta 1148, dejando una gran reputación de sabiduría y santidad. Para Abelardo es el amigo fiel, el que siempre estará a su lado e intentará defenderle contra sí mismo, evitarle las dificultades que le ocasiona su imprudencia. ¿No pensará en él Abelardo, cuando evoca la persona del «amigo»? Para elogiar la amistad, tuvo expresiones muy vigorosas:

> Un amigo verdadero sobrepasa todos los dones de Dios.
> Hay que preferirle a todas las riquezas.
> Nadie es pobre, provisto de tal tesoro,
> tanto más precioso porque es raro (26).

Y una larga serie de dísticos celebra de este modo la amistad. Ahora bien, fuera del «amigo» hipotético a quien se dirige la *Carta* en la que cuenta sus desgracias, no se ve a quién puede hacer alusión.

Un erudito supuso que uno de los bellos *planctus* (27) de Abelardo, escrito hacia el final de su vida, y que celebra al amigo en la persona de David, hubiera podido hacer alusión a la amistad asidua, a la protección constante que le daba el obispo de Chartres.

Abelardo nos refiere su discurso en estilo directo, discurso lleno de equidad y simpatía hacia el acusado: «Todos sabéis, señores aquí presentes, que el saber universal de este hombre y su superioridad en todos los estudios a los que se ha dedicado, le han valido numerosos y fieles partidarios, que ha hecho palidecer el renombre de sus maestros y de los nuestros, y su viña, si se me permite expresarme así, ha extendido las ramas de un mar al otro. Si hacéis pesar sobre él el peso de una condena sin haberle escuchado, lo cual no pienso, esta condena, aunque sea justa, herirá a muchas personas y habrá más de uno que querrá tomar su defensa; en consecuencia no veamos, sobre todo, en el escrito incriminado, nada que se parezca a un ataque abierto. Se dirá, según la palabra de San Jerónimo, que la fuerza que se muestra atrae a los celosos y que, según el poeta, las altas cimas atraen los rayos... Pero

si deseáis proceder con regularidad, que la enseñanza de este hombre o que su libro se dé a conocer en plena asamblea, que se le interrogue, que se le requiera para que conteste, y que confundido de este modo, llegue a confesar su falta o se le reduzca al silencio...»

Pero los adversarios de Abelardo protestaban: entablar la discusión con él es correr a un fracaso. «Sus argumentos y sus sofismas triunfarían del mundo entero.» Sin duda Alberico conserva el recuerdo de las conversaciones privadas durante las cuales no pudo rebatir los argumentos de Abelardo. Godofredo propone entonces otra solución sensata: son poco numerosos (este primer Concilio de Soissons no reunió, seguramente, más que unos veinte clérigos a lo sumo) para poder decidir, en materias tan graves, de una condena. Que se vuelva a llevar, por tanto, a Abelardo a San Dionisio, que allí se convoque un verdadero concilio, una reunión de doctores esclarecidos sobre la cuestión, y que procedan a un examen profundo de su obra. El legado que, visiblemente, se encontraba bastante turbado en esos momentos, se apresura a aprobarlo, y todos se levantan para ir a oír la misa por la que comienza la sensión del concilio.

Pero esto no era lo que esperaban los rivales de Abelardo. «Como reflexionaron que todo estaba perdido si el asunto se ventilaba fuera de su diócesis, es decir, en un lugar al que no tendrían derecho a asistir, y como confiaban poco en la justicia, persuadieron al arzobispo de que sería para él una gran deshonra que la causa se trasladara a otro tribunal.» Después fueron en busca del legado e insistieron en obtener una condena inmediata.

Conon de Urrach no era teólogo, y valoraba mal la importancia del debate.

En su fuero interno, como alemán que era, empezaba a considerar que el clero francés se componía, por una parte, de razonadores peligrosos y, por otra, de apasionados de cuidado. Valía más someterse al que tenía la autoridad plenaria en la provincia eclesiástica: el arzobispo de Reims; pero al arzobispo lo manejaban Alberico y Lotulfo. Godofredo de Lèves comprendió que la partida estaba perdida.

«Como presentía el resultado de estas intrigas, me previno y me aconsejó vivamente que respondiera a una violencia evidente, redoblando la dulzura. Esta violencia tan manifiesta, decía, sólo podía perjudicarles y traerme ventajas... De esta manera es como, mezclando sus lágrimas a las mías, me consoló lo mejor que pudo.»

Abelardo, una vez abierta la sesión, fue convocado al concilio. «Allí, sin discusión, sin examen, se me forzó a tirar el libro al fuego con mi propia mano.» La asamblea permanecía en silencio. Uno de los adversarios de Abelardo, probablemente apremiado por la necesidad de justificar su conducta, tomó la palabra para enunciar una proposición herética que encontró en la obra que se condenaba. Esto fue suficiente para que estallara una discusión entre los miembros del concilio. Uno de ellos, que Abelardo llama «un cierto Thierry», empezó con ardor a defenderle y proclamaba, tomando las palabras que la Sagrada Escritura coloca en la boca del joven Daniel al defender a la casta Susana: «¡Así, hijos insensatos de Israel, sin haber comprobado la verdad, habéis condenado a un hijo de Israel!...» El arzobispo intervino entonces, y se decidió, por fin, conceder la palabra a Abelardo: «Sería conveniente que nuestro hermano expusiera su fe públicamente a fin de poder, según sea oportuno, o aprobarla o desaprobarla o corregirla.» Ello era dar por fin satisfacción al filósofo y permitir lo que sus enemigos temían. «Cuando me levanté para confesar y exponer mi fe con la intención de expresarla a mi manera, mis adversarios dijeron que sólo tenía necesidad de recitar el símbolo de Atanasio.» Se trata, como sabemos, de una profesión de fe enunciando especialmente la doctrina trinitaria de la Iglesia, que la tradición atribuye generalmente al gran obispo de Alejandría; este símbolo de Atanasio, que todavía se incluye en el oficio monástico, formaba entonces parte de los textos familiares al cristiano medio. «El primer niño que llegase podía recitarlo tan bien como yo», señala Abelardo, y considera aún más humillante el hecho de que sus adversarios le traigan el texto escrito, como si el contenido no le fuese familiar. «Leí a través de los sollozos, los suspiros y las lágrimas, como pude.»

El concilio fue inmediatamente disuelto. Se decidió que Abelardo, como penitencia, sería encerrado en el monasterio cercano de Saint-Médard, cuyo abad estuvo presente en la asamblea. Sin duda no compartía los sentimientos de los promotores, porque el propio Abelardo declara: «El abad y los monjes de ese monasterio, convencidos de que iba a quedarme con ellos, me recibieron con transportes de júbilo y me prodigaron toda clase de atenciones, tratando en vano de consolarme.» Su herida era demasiado profunda. Abelardo describe su sufrimiento en términos desgarradores:

«Fiebre del dolor, confusión de la vergüenza, turbación de la desesperación, todo lo que sentía entonces no sabría expresarlo hoy. Al suplicio infringido a mi cuerpo unía las torturas de mi alma, y me consideraba el más desgraciado de los hombres. La traición de otros tiempos me parecía insignificante comparada con el presente ultraje, y deploraba menos la mutilación de mi cuerpo que el que se hubiera mancillado mi nombre.»

Sería un error no ver aquí más que la queja de un orgullo herido. A Abelardo le han tocado en lo más vivo de su ser, porque, aunque consagró todas las fuerzas del espíritu al servicio de la fe, no logró conseguir hacerse comprender, disipar un malentendido que tuvo origen en la evidente mala voluntad de sus adversarios, y ve cómo cometen una injusticia en lo que cuenta más para él. «La persecución que hoy me anonada fue solamente motivada por la recta intención y la adhesión a la fe que me empujó a escribir.» Aceptó el castigo indebido que se le impuso porque era un castigo, porque castigaba en él una falta. Pero aquí había el castigo sin falta, y en un campo al que consagró su vida entera. Aunque era capaz, cuando se presenta la ocasión, de tener cinismo, Abelardo no dejaba por ello de ser un hombre de sentimientos, y el clamor de esa sensibilidad herida se expresa en un patético diálogo:

«Dios, que juzgas con equidad con qué hiel en el alma, con qué amargurua de espíritu me atreví a rebelarme y a acusarte en mi delirio, repitiendo a menudo el lamento del

bienaventurado Antonio: *¿Jesu bone, ubi eras?* (¿Oh buen Jesús, dónde estás?)» (28).

Con el retroceso del tiempo es como este lamento amoroso adquiere todo su valor, porque en el momento en que escribe, Abelardo no sabe que este lamento no es más que el preludio de la tragedia en que acabará su vida.



Alguien, sin embargo, parece que tuvo presciencia. En el campo borgoñón, bajo las torres de la gran iglesia abacial de Cluny, un hombre medita. Todavía hace algunas semanas, Pedro de Montboissier era un simple prior del priorato de Domène, en Delfinado. Al enterarse de la muerte del abad de Cluny, Hugo II fue, lo mismo que todos los priores de la Orden, a la abadía madre. Ahora bien, si se da crédito a una crónica contemporánea, apenas entró en la sala capitular donde se reunieron, cuando «todos los monjes se levantan, se precipitan sobre él, le sacan de su sitio y, según la Regla, le conducen a la silla abacial y le prestan obediencia» (29). Pedro, al que no se tardará en darle el sobrenombre de «el Venerable», es en lo sucesivo abad de Cluny; aún no cuenta treinta años. Reina sobre más de quinientos monasterios, iglesias o prioratos, porque como él mismo escribió: «La enorme multitud de monjes... ha cubierto casi todos los campos de Francia.» Y esto, en gran parte, debido a la influencia de Cluny, punto de partida del despertar religioso que marcó el siglo XI y se afirmó en el XII. El que durante más de treinta años va a gobernar esta población monástica, es un hombre apagado, de salud frágil, en el que no parece que nada puede llamar la atención, excepto su extraordinario poder de simpatía: «Parecía amable a todos —escribe quien fue compañero de toda su vida, el monje Raúl de Cluny—; por su bondad llegó a ser el bien común de todos.»

El asunto del Concilio de Soissons llegó a oídos de Pedro el Venerable; se enteró de la condena de Abelardo. Y este hombre, cuyo nuevo cargo podría agotarle, o por lo menos acapararle, dirige al filósofo una de las primeras cartas del

abaciado. Conoce la historia de Abelardo como todos la conocen; mucho más que otros, la prestó atención, porque siendo aún muy joven oyó hablar de Eloísa, se interesó por ella y se sintió, sin duda, conmovido por el drama de estas dos existencias. Adivinó la angustia de Abelardo, la incomprensión con que tropezaba, la soledad en que, poco a poco, corre el riesgo de encerrarse: «¿Por qué, querido amigo, errar de esta manera de escuela en escuela? ¿Por qué ser unas veces discípulo y otras profesor? ¿Por qué buscar a través de tantas palabras y al precio de tantas fatigas lo que podéis encontrar, si lo deseáis, en una palabra y sin esfuerzo?» Y puesto que se dirige a un filósofo deseoso de apoyarse en la sabiduría antigua, va en pocas palabras a hacer el cuadro de las conquistas de esos sabios, superados con frecuencia por el advenimiento de la Sabiduría: «Los sabios de la Antigüedad se han agotado en la búsqueda de la felicidad; han intentado con gran trabajo sacar de las entrañas de la tierra el secreto que se escondía a sus esfuerzos. De ahí la invención de las artes, los argumentos ambiguos, todas esas sectas, infinitas en número, y que se enfrentan constantemente unas a otras: unas sitúan la felicidad en el placer de los sentidos, otras en las virtudes del alma, otras la buscan bajo el hombre, otras rechazan estas teorías e inventan otras nuevas. Mientras que se engañaban de este modo pidiendo al espíritu humano una luz que sólo Dios podía darles, la Verdad les miraba desde el Cielo; tuvo piedad de su miseria; apareció en la Tierra. Para hacerse visible a todos revistió una carne igual que la de los hombres pecadores, compartió sus sufrimientos y les dijo: "Venid a Mí todos los que estáis afligidos y os consolaré..." Así, pues, sin la ayuda de meditaciones platónicas, de disputas de la Academia, de las argucias de Aristóteles, de opiniones de filósofos, he aquí que se nos revela a la vez el lugar y el camino de la beatitud...» Y su exhortación se hace más apremiante: «¿Por qué perder vuestro tiempo presentándoos en escena como un comediante, declamando como un trágico, actuando como una cortesana?... Corred, hijo mío, adonde os llama el divino Maestro... Entrad en el camino de la pobreza espiritual... Entonces seréis un verdadero filósofo de Cristo... Yo os recibiré como a un hijo... La ayuda de arriba no nos

faltará, venceremos al enemigo: una vez vencido, seremos coronados y, verdaderos filósofos, llegaremos al final de la filosofía, es decir, a la bienaventuranza eterna.»

Pedro el Venerable abría las puertas de Cluny a Pedro Abelardo.

Pero su afectuosa invitación quedó sin respuesta. Pedro escribió una segunda carta, más corta, más apremiante. En vano. La herida había sido demasiado grande. Y sin duda el filósofo no estaba preparado todavía para pronunciar ese «sí» que significa la renuncia a sí mismo, a su propia elección, a sus ambiciones personales. Lo que necesitaba a toda costa era una victoria. Filósofo de Cristo, pero según el camino que él había elegido. Y este camino no era el de la renunciación. Al menos por ahora.

*

Godofredo de Lèves tuvo razón en aconsejar la dulzura y la sumisión. La estancia de Abelardo en Saint-Médard de Soissons, hace en su vida el papel de un puerto. Los autores de su condena no tardan en echarse mutuamente la responsabilidad. En cuanto al legado, Conon de Urrach, comprendía poco a poco que le habían inducido a cometer una injusticia, y se deshacía en críticas acerbas contra el clero francés, siempre dispuesto a despellejarse unos a otros por razones decididamente oscuras. Al cabo de algún tiempo anulaba públicamente la condena y autorizaba a Abelardo a volver a la abadía de San Dionisio. Cuando relata la patética historia de este Concilio de Soissons, el filósofo considera que los únicos responsables del mismo son sus antiguos condiscípulos de Laon: Alberico y Lotulfo. Según él, fueron solamente sus celos los que dieron origen a todo el asunto; son ellos los que, empujados por cuestiones de rivalidad personal, desearon y, finalmente, obtuvieron su condena. No hay nada tan tenaz y tan virulento como los celos de los antiguos compañeros de estudios: ésta es una experiencia que se comprueba a diario. No obstante, mirándolo bien, y como no se trata de un hecho aislado en la vida de Abelardo, el episodio revela más que una simple rivalidad personal; pone de manifiesto el

propio malentendido sobre el que va a girar toda una vida; y para nosotros, que nos beneficiamos del retroceso de la Historia, el malentendido no le cabe en la cabeza al propio Abelardo; a través del drama de la vida de un hombre se perfila una evolución histórica. Y esto es lo que hace de Abelardo un personaje apasionante: héroe de una novela de amor sin igual, es también, en el campo del pensamiento, portador de un germen que va a necesitar más de un siglo para madurar, y cuya importancia no puede serenamente valorarse con anterioridad a nuestra propia época.

Abelardo se expresa con toda la claridad deseable cuando declara que en el Concilio de Soissons se levantó «para confesar y expresar su fe con la intención de exponerla *a su manera*». Su fe no ofrece lugar a duda; lo probará en mil ocasiones. Es posible que formulara aquí y allá, en el transcurso de sus obras, proposiciones que rozaran la herejía; su discusión, que interesa únicamente a la historia de las doctrinas religiosas (30), no encuentra lugar en esta obra; y por otro lado, Abelardo nunca dudó en someter sus obras al juicio de la Iglesia ni en aceptar este juicio; en él no hay nada de herético obstinado. Y un examen profundo, realizado en nuestra época por diversos historiadores de la filosofía (31) ha permitido corregir muchas conclusiones someras, emitidas unas veces para censurarle y otras para alabarle, según los autores. Parece, sin embargo, que, desde su época, un contemporáneo, Otton de Freisingen, dio la nota justa al declarar que mezcló *non caute*, «sin prudencia», teología y dialéctica.

La «manera propia» de Abelardo, ésta a la que hace alusión al relatar el Concilio de Soissons, es la de servirse del razonamiento lógico al tratar de las verdades de fe. Para el creyente, en la época de Abelardo como en la nuestra, la distancia es inconmensurable —en el sentido propio: sin medida común— entre el campo de la lógica y el de la fe, lo que no significa, evidentemente, que el hombre deba abstenerse del uso de la razón y de la lógica para elucidar las verdades de fe: es lo que hacen todos los doctores de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. En la época de Abelardo, la opinión religiosa —es decir, la opinión general— es particularmente sensible a esta cuestión de las relaciones entre la razón y la

fe. Unos treinta años antes, Anselmo de Canterbury, quien fue un gran filósofo de envergadura, presentó una síntesis importante sobre las relaciones entre la razón y la fe, consideradas entonces como dos fuentes de conocimientos igualmente válidas y puestas a disposición del hombre; se conoce la célebre fórmula renovada de San Agustín: «No busco comprender para creer, sino que creo para comprender»; sí, para él la fe es lo primero; aunque ésta se apoye en un dato revelado, no por ello deja de ser necesario esforzarse en comprender racionalmente lo que se cree. «Quien no haya creído —dice— no tendrá experiencia, y quien no haya tenido experiencia no comprenderá, porque del mismo modo que la experiencia de una cosa tiene mayor valor que el hecho de oír hablar de ella, la ciencia del que tiene experiencia prevalece sobre el conocimiento del que escucha.» Dicho en otros términos: la fe es para él esencial, porque es experiencia interior y nada puede suplir a este modo de conocimiento; pero por otro lado, añade: «a través de la dialéctica (comprendamos: el razonamiento lógico), el espíritu se eleva hasta el punto de presentir la alegría del Señor» (33).

Precisamente porque Abelardo es por naturaleza un dialéctico es por lo que se da con él un nuevo paso en el estudio racional de las verdades de fe. Toda su obra se consagra de este modo al razonamiento lógico al servicio de la doctrina. Porque, por supuesto, el Concilio de Soissons no detuvo su actividad de pensador y enseñante. Su obra *De la Unidad y de la Trinidad divina* se echó al fuego, pero se apresuró a volver a tratar y profundizar las ideas de ella en la obra siguiente: *Introducción a la teología cristiana* (34). Y como no ha perdido nada de su espíritu combativo, se mete, uno tras otro, con los distintos maestros que enseñan las «ciencias sagradas», sin nombrarlos expresamente, pero designándolos por el país de origen bajo características que eran perfectamente conocidas por los contemporáneos. De este modo habla de un profesor que se encuentra en el país de Bourges: y es el futuro obispo de Poitiers, Gilberto de la Porrée, el cual, al contrario de Roscelino, profesaba un realismo integral; otro en Borgoña, sin duda Gilberto el Universal; y declara con vehemencia: «y hay otro en Francia»; aquí se trata de Albe-

rico de Reims: «Pretende ser el único maestro de la ciencia divina y discute con violencia sobre lo que dicen los otros..., ha llegado a declarar, como yo mismo se lo he oído decir, que Dios se ha engendrado a sí mismo, puesto que el Hijo ha sido engendrado por el Padre. Y este ser, lleno más que ningún otro de arrogancia, llama heréticos a los que no profesan de este modo...» (35).

En otra obra que titula *Teología cristiana*, Abelardo hace hincapié sobre lo que dice que es su firme intención: servirse de la dialéctica, por tanto, de la argumentación racional —puesto que la dialéctica es «maestra de todo razonamiento»— para establecer la verdad religiosa a los ojos de los incrédulos. «Y como nos atacan sobre todo con razones filosóficas, nosotros hemos utilizado principalmente éstas que nadie, creo yo, puede plenamente comprender excepto quien durante mucho tiempo se ha dedicado al estudio de la filosofía y, sobre todo, de la dialéctica. Era necesario oponerse a nuestros adversarios utilizando los mismos argumentos que ellos admiten, porque a nadie se le puede convencer o refutar si no es por medio de "los argumentos" que admite» (36). En esta última obra Abelardo se mete especialmente con los dos hermanos de Chartres, Bernardo y Thierry, que eran platónicos fervientes. Él representa el pensamiento aristotélico, y este duelo entre dos sistemas filosóficos renovados de la Antigüedad, es emotivo si uno se vuelve a situar en las circunstancias históricas en medio de las cuales tuvo lugar. Dos tendencias se enfrentan, dos tentativas de síntesis concilian la revelación cristiana y los maestros del pensamiento antiguo, la escuela de Chartres que se apoya en Platón («la divinidad es la forma esencial de todas las cosas..., el Espíritu Santo corresponde a lo que Platón llamaba el alma del mundo...») y Abelardo, que se apoya en la lógica de Aristóteles. Ahora bien, él vuelve a descubrir las bases de la misma en un tiempo en que sólo se tiene en Occidente una pequeña parte de la obra aristotélica. Sus ensayos de síntesis hacen el efecto de un compendio anticipado de la obra que se hará en el siglo siguiente: la síntesis magistral de un Alberto el Grande o de un Tomás de Aquino; pero entretanto, tendrá lugar un hecho de importancia capital en la historia del pensamiento occi-

dental: la entrada en escena de Aristóteles por intermedio del pensamiento árabe. Averroes o, si se prefiere, Ibn Rochd, nace en 1126, es decir, en el momento en que Abelardo compone lo esencial de su obra. En esta época no se conocen todavía en Occidente más que fragmentos de la obra aristotélica, el *Organon*, o las citas que hacen de ella el filósofo Porfirio y Boecio después de él. Únicamente más tarde, poco a poco, a través de las traducciones, se conocerán las otras obras del que se le considerará como el Filósofo por excelencia. El pensamiento de Abelardo precede, en cierto modo, al nuevo descubrimiento progresivo de las demás obras de Aristóteles. Él es un resumen de las grandes Sumas a través de las cuales va a organizarse la filosofía escolástica. Ya la *Introducción a la teología* es una Suma; ya no es un comentario de la Sagrada Escritura, sino un tratado distribuido en tres partes que, en lo sucesivo, serán clásicas: la Fe, los Sacramentos, la Caridad. La elaboración del método se afirma con otra obra de Abelardo, la que tuvo probablemente mayor importancia en su tiempo, y que se titula *Sic et non, Sí y no.*

Sic et non es, seguramente, de todas las obras de Abelardo, la que despertó más inquietud en sus contemporáneos. Es también la que, a ojos de la posteridad, le hizo pasar por un escéptico; es, además, característica de los procedimientos de razonamiento propios del autor. El título indica claramente la naturaleza de este tratado: el sí y el no, el por y el contra. A propósito de un cierto número de cuestiones —ciento cincuenta y ocho exactamente— relativas a la fe o al dogma, Abelardo hace un catálogo metódico de las contradicciones que se pueden hacer resaltar en la Sagrada Escritura y en sus comentadores más calificados, los padres y doctores de la Iglesia —todos aquellos a quienes entonces se les designa bajo el nombre de «autoridades» porque, efectivamente, son una autoridad en materia de fe—. *Sic et non* es la razón enfrentándose a las autoridades: posición de un atrevimiento innegable. Se comprende que Abelardo suscitara el entusiasmo en sus alumnos: en él no había nada del comentador mediocre que hace uso de su habilidad para evitar las situaciones difíciles; cuando se trata de elucidar una cuestión, no deja nada en la oscuridad, no rehúye ninguna contradicción. Ahora bien,

aunque entre las cuestiones planteadas haya algunas bastante triviales, la mayor parte son lo que se llamaría cuestiones candentes; se refieren a la fe y siguen siendo válidas para el creyente de todos los tiempos; o también hacen relación a las preocupaciones importantes de la Iglesia en el siglo XII. Bastará con citar la primera y más significativa de estas cuestiones: «Que la fe debe fundarse en razones humanas», y lo contrario. Sigue una lista de citas: las que establecen que el fundamento de la fe escapa a las pruebas racionales y las que, en cambio, ponen de manifiesto que el fiel puede y debe servirse de la razón en la demostración de las verdades reveladas.

La obra así comprendida podría, efectivamente, ser la obra de un escéptico que se entretiene poniendo en pie uno tras otro argumentos «por» y argumentos «contra», sin otra finalidad que la de que unos anulen a los otros. La intención de Abelardo es muy diferente. Lo explicó ampliamente en el prólogo de *Sí y no:* su obra es la de un investigador que emplea la dialéctica para llegar a una verdad positiva; desea demostrar que sobre una misma cuestión los diversos textos son contrarios, pero no contradictorios: en lugar de anularse, ponen de relieve diferentes aspectos, y el esfuerzo del lógico consistirá en analizar lo que les opone, a fin de triunfar de esta oposición: «Como en esa multitud de textos, algunas palabras de los santos parecen no sólo disentir unas de otras, sino incluso oponerse unas a otras..., debemos pensar, teniendo presente nuestra debilidad, que nos falta la gracia para comprenderlas más bien que creer que a ellos les faltó para escribirlas.» Y esboza un método que abre paso a la crítica de los textos tal como se comprende hoy en día: las diferencias pueden ser superficiales, provenir de los diferentes sentidos que tiene un mismo término, deberse a una simple falta de copista, a un manuscrito alterado por negligencia o por ignorancia; pero la causa puede ser también más profunda: así ocurre —y fue el caso de San Agustín— que, de una obra a otra, el autor llega a precisar y desarrollar su pensamiento hasta tal punto, que dos textos diferentes representan, en realidad, dos etapas en su progresión hacia la verdad. O también las divergencias provienen de que, respecto a una

misma cuestión, tal texto hace alusión a la regla, tal otro a la excepción. Cuando las oposiciones parecen irreductibles hay que establecer una jerarquía entre los textos a fin de retener de preferencia el que ofrece más autoridad. Para terminar, Abelardo proclama que sólo un texto se halla totalmente exento de error: la Biblia: «En él, si alguna cosa parece absurda, no se puede decir: el autor de este libro no ha conocido la verdad; sino que lo que sucede es que, o bien el manuscrito es defectuoso, o bien el traductor se ha equivocado, o bien eres tú mismo que no comprendes.»

Una obra de este género representa una etapa capital en la historia del pensamiento crítico. Testimonia un pensamiento exigente y desdeñoso de la facilidad, una gran preocupación de rigor en el análisis, un infatigable ardor: «La primera clave de la sabiduría —dice— es la pregunta asidua y frecuente... Dudando es como llegamos a la búsqueda, buscando es como percibimos la verdad» (37). Un programa así está hecho para apasionar a una juventud exigente en la búsqueda de la verdad y desdeñosa de las falsas prudencias, las que, por temor a poner en peligro una verdad reconocida, se conforman con comparaciones artificiales o comentarios evasivos.

Sic et non sentaba las bases de un método que será el de la filosofía escolástica; Abelardo no creó este método, pero le dio su asentamiento racional; como se ha indicado, él «sentó la ley técnica de toda la especulación medieval en cuestión de filosofía y de teología» (38). Los diversos tratados de Tomás de Aquino alinearán, asimismo, simétricamente, las opiniones divergentes sobre un mismo sujeto para obtener, de contradicciones aparentes, una conclusión positiva. Todo el dispositivo escolar está en lo sucesivo creado: la lectura, el estudio que permite recoger el sentido profundo de un texto —lo que entonces se llama la sentencia, *sententia*— gracias a la discusión, *disputatio*, que analiza, compara, pone en tela de juicio a fin de recoger este sentido en su plenitud. Se aprecia la gran influencia que ejerce nuestro filósofo cuando se ve que algunas de las cuestiones que ha planteado pasan, casi sin modificación, a los libros que serán otros tantos manuales clásicos del estudiante medieval, por ejemplo, el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo; así la cuestión 2, la que se

refería a una materia de importancia capital para el creyente, puesto que se trata de la propia definición de la fe: «Que la fe se aplique solamente a las cosas no aparentes —y lo contrario—» (39): Abelardo acumula los textos que establecen el campo de la fe: *fides est de non visis*, la fe se aplica a las cosas invisibles; y su demostración, reanudada acto continuo por todos los escolásticos, llega a reconocer que en lo que se refiere a los fenómenos que son evidentes, o a las verdades que pueden alcanzarse únicamente por la fuerza de la razón, no hay que hablar de fe, sino simplemente de conocimiento racional; la fe trata precisamente de lo que escapa a los sentidos y de lo que la razón, abandonada a sí misma, no hubiera podido percibir: «Una cosa es comprender o creer, otra conocer o percibir de manera manifiesta; la fe es una aceptación de las cosas no aparentes, el conocimiento una experiencia de las cosas en sí mismas por el hecho de que se nos presentan» (40).

Pero Abelardo, en su obra, no llegaba a una conclusión. Asentaba los términos contrarios sin establecer una síntesis. Su obra no se terminó ni dio sus frutos hasta mucho después de su desaparición. Por esto *Sic et non* pudo hacerle pasar por sospechoso a los ojos de sus contemporáneos. En cuanto a lo que a nosotros se refiere, de todas sus obras es, sin duda, la que nos permite apreciar mejor este pensamiento siempre en movimiento, esta aptitud de interrogación continua que era tan suya; maestro siempre en constante búsqueda, debía fascinar a la juventud que le escuchaba y que arrastraba a este método que él llama la inquisición permanente. Inquisición: el término tiene un pasivo demasiado gravoso para no hacernos estremecer; pero hay que eliminar su sentido jurídico, el que evoca una institución que apareció en el siglo XIII, en 1233, en circunstancias históricas bien determinadas, para encontrar de nuevo en Abelardo el sentido original del término, el que es familiar a los espíritus durante todo el período feudal: indagación, interrogación, búsqueda.

Considerado bajo este punto de vista y a través de los desarrollos a que dará lugar durante siglos el pensamiento de Abelardo, tal como se recoge en sus diferentes obras, aparece en toda la importancia que tiene; es, verdaderamente, uno

de los padres de la escolástica y, por consiguiente, de estos métodos de conocimiento racional que marcarán tan fuertemente la evolución del pensamiento occidental, hasta el punto de ser exclusivos de toda otra forma de conocimiento; siempre en esta misma línea, la del pensamiento aristotélico, Descartes dará un nuevo impulso a esta evolución colocando, como punto de partida de su método, no la búsqueda o la interrogación, sino la duda, y llevando la verdad a la evidencia (lo que se ve del exterior). Movimiento de pensamiento de una fecundidad prodigiosa; se reservaba a nuestro siglo XX distinguir en él los fallos y los límites, por una parte gracias a los descubrimientos de la psicología profunda, la cual amenaza de manera inquietante la plena confianza que se concedía en otros tiempos a la razón razonante; y, de otra parte, debido al propio desarrollo científico, que, conduce a reconocer que el uso de la imaginación, por ejemplo, puede ser útil incluso al hombre de ciencia, puesto que los elementos de investigación de que dispone, y que superan a cuanto se conoció hasta el momento presente en la Historia del mundo, le hacen sondear campos que se sitúan más allá de sus capacidades de análisis y de observación.

*

Abelardo, una vez indultado de la condena que pesaba sobre él, regresó después de una corta estancia en Saint-Médard de Soissons, a la abadía de San Dionisio. «Allí volví a encontrar, en casi todos los hermanos, a antiguos enemigos» (41). No cabe duda de que la mayor parte de ellos llevaban una vida que se ajustaba poco a la Regla, y que Abelardo no estaba hecho para la vida en común. Tarde o temprano tenía que estallar un conflicto; es lo que sucedió apenas al cabo de unos meses. La ocasión nos parece muy anodina. «Un día, en una lectura, caí sobre un pasaje de la *Exposición de los Hechos de los Apóstoles,* de Beda, en el que dicho autor pretende que Dionisio el Areopagita era obispo de Corinto, no de Atenas. Esta opinión contrariaba vivamente a los monjes de San Dionisio, que se enorgullecían de que el fundador de su Orden, Dionisio, fuese precisamente el Areopagita.» Con ese gran instinto que poseía para crearse enemigos, Abelardo puso el

dedo en una antigua llaga mal cerrada, cuyo origen remontaba a los tiempos carolingios. Tres siglos antes, en efecto, el abad Hilduino, capellán de Luis el Piadoso, que gobernó la abadía durante más de cuarenta años (814-855), se dedicó a comprobar la identidad de tres personajes: este Dionisio, miembro del Areópago, que según los *Hechos de los Apóstoles* fue convertido por San Pablo; el primer evangelizador de la región parisiense, cuyos restos reposaban bajo el altar mayor de la abadía; por último, el autor de *Jerarquías celestes* —personaje un tanto misterioso a quien todavía hoy se le llama, a falta de otra cosa, el seudo Dionisio—; el manuscrito más antiguo de su obra que llegó a Occidente, fue depositado en la abadía, y el abad Hilduino lo tradujo del griego al latín. Pero su capacidad de historiador era evidentemente inferior a su ciencia de lingüista. La tentativa, que consistía en asimilar a los tres personajes, fue impugnada cuando vivía. Los monjes de San Dionisio se obstinaron aún más en defenderla. Es una época en que se siente con gran fuerza el orgullo de los orígenes, y la característica es común a todos los tiempos, sin exceptuar el nuestro. Basta comprobar el lugar que ocupan las investigaciones genealógicas en los servicios de archivos, emprendidas o solicitadas por gentes animadas del deseo, a fin de cuentas, muy legítimo, de conocer su ascendencia. En la época de Abelardo la misma preocupación se vive intensamente, tanto por los particulares como por los diversos grupos o instituciones, y se traduce de maneras muy distintas: por el cuidado con que las abadías conservan sus anales, pero también, por la insistencia con la que los orfebres declaran que deben sus estatutos a San Eloy, y los zapateros a San Crispín. ¿No veremos un día el que ciertos monasterios lleguen hasta fabricar títulos falsos para probar que los privilegios que tienen les vienen de Carlomagno, incluso de Clodoveo?

Poner en tela de juicio a Dionisio el Areopagita en la abadía de San Dionisio era buscar la tempestad. Ésta se desencadenó inmediatamente.

«Transmití a algunos hermanos que me rodeaban el pasaje de Beda con el que estábamos en desacuerdo. Seguidamente,

llenos de indignación, empezaron a vociferar diciendo que Beda era un impostor, que para ellos era más digno de fe el testimonio de Hilduino, su abad, que durante mucho tiempo recorrió toda Grecia para comprobar el hecho y que, después de haber reconocido su exactitud, había allanado perentoriamente las dudas en la historia de Dionisio el Areopagita.» Como le requirieron para que dijera quién tenía, en su opinión, más autoridad en la materia, Beda o Hilduino, Abelardo agrava su caso ¡inclinándose por Beda! Ello representó un verdadero tumulto en el monasterio: «Enfurecidos, empezaron a gritar que acababa de probar manifiestamente que había sido siempre la peste del monasterio, que era traidor al país entero y quería privarle de una gloria que apreciaba de manera especial al negar que el Areopagita fue su patrón.» Se apresuraron a comunicárselo al abad, que tomó muy a mal la querella: «Delante de todos los hermanos reunidos me amenazó severamente, declarando que iba a enviarme cerca del rey para que me castigara como a un hombre que había atentado contra la gloria del reino y alzado la mano contra la Corona. Luego encargó que me vigilaran hasta que me entregase al rey.» Literalmente, un asunto de Estado: Abelardo había puesto en duda lo que en nuestros tiempos llamaríamos una gloria nacional. Nos sorprenderíamos al ver que el rey intervenía en un asunto tan insignificante si no supiéramos lo que era la monarquía en tiempo de Abelardo. Luis VI sólo ejerce el Poder real sobre la extensión de su dominio, el cual está apenas comprendido entre Orleans y Senlis, con París, donde sólo tiene el palacio; en el resto del reino no ejerce más que una soberanía moral sobre señores feudales, de los que la mayor parte disfrutan de derechos y rentas muy superiores a los suyos; pero en contrapartida, el rey toma parte, personalmente, en todo lo que se relaciona con su feudo, y San Dionisio forma parte de este feudo. Es, incluso, entre todas las abadías que se erigen en el dominio real, la que goza de su solicitud —la perla de su corona—. En ella ha pasado la mayor parte de su infancia y dice, a quien desea escucharle, que ahí es donde quiere morir. Por tanto, al abad no le costará mucho trabajo convencerle de que trate a Abelardo con rigor: un hombre cuya vida escandalosa fue la comidilla

de la actualidad, que se le condenó por herejía y que, ahora ensombrece la reputación de la abadía real, lo que es casi un crimen de lesa majestad.

Abelardo juzgó preferible no esperar al veredicto real. Con la ayuda de algunos hermanos que se apiadaron de él, se evadió a la noche siguiente y fue a refugiarse en las tierras del conde Thibaud de Champaña. Fue en ese lugar donde antes enseñó, en el priorato de Maisoncelles-en-Brie, el cual se vio obligado a abandonar debido a su condena en el Concilio de Soissons. Allí fue bien recibido. «Conocía algo al propio conde. Éste no ignoraba mis desgracias y se compadecía de mí.» Abelardo residió primero en el mismo castillo de Provins, en ese antiguo palacio de los condes de Champaña del que hoy todavía quedan algunos vestigios cerca de la iglesia de Saint-Quiriace (una sala subterránea con una parte de la capilla romana), que ya dominaba el torreón y al que la fantasía de los tiempos clásicos, que transforma en «murallas romanas» tantas de nuestras murallas medievales, dio el nombre de «Torre de César».

Aun suponiendo que el rey Luis VI hubiese guardado rencor al filósofo por haber ensombrecido la gloria de San Dionisio, Thibaud de Champaña no corría ningún peligro dándole asilo. ¿No era él uno de esos vasallos mucho más ricos y poderosos que el rey, su soberano? Por el manejo complicado de herencias y alianzas, los territorios que iba poco a poco a reunir, comprendían literalmente el pequeño dominio real. Él controlaba, no solamente Champaña, es decir, los condados de Troyes y de Meaux, que van desde las orillas del Aisne hasta el Armançon, sino también los condados de Blois y de Chartres, de los que su madre acababa, precisamente el año 1122, de desprenderse al tomar el velo en la abadía de Marcigny; era la famosa condesa Adela de Blois, la hija de Guillermo el Conquistador, una de esas enérgicas personalidades femeninas como se encuentran tantas en aquella época. Celebrada por la mayor parte de los poetas de su tiempo: Baudry de Bourgueil, Hildebert de Lavardin, Geoffroy de Reims, asumió casi sola la administración de su dominio durante las dos ausencias sucesivas de su esposo, Esteban, que

marchó a la cruzada con Godofredo de Bouillon y regresó una segunda vez a Tierra Santa, donde murió. Thibaud, en el momento en que recibía esta sucesión, se encontraba bajo el choque de un acontecimiento que había entristecido a toda su familia —es decir, a la vez a la corte de Inglaterra y a la de Champaña y Blois—: el naufragio, en 1120, de la *Blanca Nave,* al cual asistió impotente al lado de su tío, el rey de Inglaterra Enrique I. Toda la flor de la joven nobleza anglonormanda pereció en él a consecuencia de un error de maniobra, pues el navío chocó con un arrecife: entre otros la hermana de Thibaud, Matilde, casada con el conde Ricardo de Chester, y sus dos primos, Guillermo y Ricardo, presuntos herederos del trono de Inglaterra. Dicha tragedia produjo en él tal efecto que, durante algún tiempo, decidió dejar el mundo y seguir el ejemplo de su madre, entrando en el convento. El canónigo Norberto —luego santo—, fundador de la Orden Premonstratense, al cual le hizo partícipe de su intención, le disuadió: debía continuar en el siglo y dar ejemplo de lo que puede hacer, al frente de un dominio señorial, un barón que ama la justicia y la piedad. Efectivamente, Thibaud dio, durante los treinta años que administró su vasto dominio, el ejemplo de un príncipe piadoso, bienhechor, pendiente de los desvalidos a los que, se dice, visitaba personalmente. Se cuenta que iba todos los días a lavar los pies a un leproso que vivía en una cabaña frente a su castillo, cuando residía en él; un día que acababa de regresar de una larga ausencia, fue a visitar al pobre diablo y le hizo el servicio de costumbre. Ahora bien, cuando le vieron salir de la cabaña, los vecinos se asombraron, porque el leproso había muerto desde hacía tiempo. Thibaud hizo saber entonces que había lavado los pies al propio Nuestro Señor, el cual había ocupado el lugar del menesteroso. Estas anécdotas, y muchas otras del mismo género, circularon a propósito de él después de su muerte.

Cuando Abelardo le pidió asilo, Thibaud se encontraba también en plena crisis religiosa. Se apresuró a ofrecerle hospitalidad, y unas semanas más tarde intervino personalmente cerca del abad Adán de San Dionisio. Mientras tanto, Abelardo fue recibido en el priorato de Saint-Ayoul, que dependía

de la cartuja de Moutiers-la-Celle, cerca de Troyes. El prior, que en otros tiempos mantuvo relación con él, le testimoniaba una gran amistad, pero era preciso arreglar de manera definitiva la retirada del filósofo. Abelardo contaba con la intervención del conde de Champaña para obtener la autorización de marchar a este retiro, que le iría bien. Pero tanto el conde como el prior tropezaron con la ciega obstinación de parte del abad Adán y de los monjes que le acompañaban. «Pensaron que mi intención era pasar a otra abadía, lo que para ellos representaría una tremenda afrenta. En efecto, consideraban como una gloria el que yo hubiese elegido su convento con preferencia a los demás, y decían que sería para ellos un gran deshonor el que les abandonase para ir a casa de otros.» Situación complicada, como podemos ver. Abelardo es una gloria de la que no quieren privarse, pero también un importuno que no pueden soportar. Sin atender a ruegos ni razonamientos, el abad le amenazó con excomulgarle si no se reintegraba a la abadía y profirió la misma amenaza acerca del prior de Saint-Ayoul, que insistía en darle asilo.

Todo el mundo estaba perplejo cuando, muy oportunamente, el abad Adán, que regresó a San Dionisio, murió unos días más tarde, el 11 de enero de 1122; el 12 de marzo siguiente, Suger fue elegido para reemplazarle en la abadía. Abelardo, comprendiendo que su situación debía regularizarse con la mayor rapidez posible, se dirigió sucesivamente al obispo de Meaux, luego al favorito real, Esteban de Garlande, y después de la intervención del conde de Champaña obtuvo la del propio rey. Se concluyó un acuerdo en presencia de Luis VI y de sus consejeros. «Se me concedió el permiso de retirarme donde quisiera, a condición de que no dependiera de ninguna abadía.» Abelardo seguía siendo monje, pero vinculado sólo nominalmente a San Dionisio, era libre de retirarse adonde le pareciera.

La protección del conde de Champaña era demasiado apreciada para que pensara en instalarse fuera de su dominio. «Por consiguiente me retiré al territorio de Troyes, en una soledad que ya conocía y, como algunas personas me hicieron el don de un pedazo de tierra, con el consentimiento del

obispo de la diócesis, erigí una especie de oratorio de caña y paja que puse bajo la advocación de la Santísima Trinidad» (42).

*

El retiro del maestro Pedro data de 1122. Por tanto, no han pasado más que cuatro años desde que Abelardo llegara a ser el amante de Eloísa, iniciando de ese modo, sin saberlo, la «historia de sus calamidades». Desde la cúspide de la gloria hasta el colmo de la humillación fue el ciclo que recorrió en estos cuatro años. Alcanzó la finalidad que se proponían sus ambiciones: como enseñante obteniendo la cátedra que codiciaba, como hombre consiguiendo el amor que deseaba; y se vio reducido al último grado, obligado a «implorar gracia», según la expresión del tiempo, a renunciar a ser un hombre y a quemar él mismo lo que había enseñado.

El terreno en que se instala se encuentra a 5 ó 6 kilómetros al sur de Nogent-sur-Seine. Es una llanura un poco pantanosa aún hoy en día, a orillas del Ardusson, el riachuelo que recorre una región apenas más accidentada que la llanura de la Champaña propiamente dicha: un rincón de campiña francesa bastante insignificante, pero que tiene encanto con los álamos, las matas de cañas y algunas suaves ondulaciones que marcan el curso indeciso del río.

Una nueva fase se abre en la vida del filósofo perseguido: consigue, por fin, la paz, la soledad que las tempestades de los años precedentes le han hecho entrever como la gracia suprema, a él que ha deseado tanto la gloria, los honores, los éxitos. «Allí, oculto con uno de mis amigos, podía verdaderamente exclamar con el Señor: He ahí que me alejé huyendo y me detuve en la soledad.»

La soledad. Petrarca, que mantuvo en posteriores tiempos una especie de amistad espiritual con Abelardo, escribió en caracteres gruesos la palabra *solitudo* al margen del manuscrito de la *Carta a un amigo* que le pertenecía. Con él se puede soñar durante mucho tiempo, como debió de hacerlo el propio Abelardo en esta conquista del silencio que le facilitaban los campos, los bosques desiertos, las orillas cenagosas del Ardusson.

Pero no, Abelardo no podía permanecer mucho tiempo solitario. La soledad es totalmente incompatible con su naturaleza íntima, que es la de maestro, de enseñante; le faltan los que le rodean, el medio vital que constituye para él la muchedumbre de los discípulos. ¿Deseaba verdaderamente la soledad? Podía estar harto de sus semejantes después de los dolorosos conflictos del Concilio de Soissons; o también, huir de la vida en común con los monjes, en los que sus exhortaciones no tenían eco; pero la soledad en sí misma carecía de sentido para él. Y alegremente, en la *Carta a un amigo,* pasa sin transición a la continuación del relato que muestra a la muchedumbre de los estudiantes invadiendo el desierto del Ardusson. «Tan pronto como se enteraron de mi retiro, los discípulos afluyeron de todas partes, abandonando ciudades y castillos para habitar una soledad, dejando enormes residencias por pequeñas chabolas que ellos mismos construían, platos selectos por hierbas salvajes y un pan ordinario, camas mullidas por paja y musgo, mesas por montones de césped.» A través de estas complacientes antítesis hay que evocar una realidad, porque pronto se erige una pequeña ciudad en las orillas del Ardusson. Nuestra época puede fácilmente hacerse una idea, puesto que ve revivir tanto la vida al aire libre bajo todas sus formas como las afluencias de jóvenes que van en grupos para asistir a una reunión, hacer un retiro o tomar parte en un campo de trabajo cerca de un monasterio benedictino o cerca de un *kibutz.* Podemos por tanto, sin gran esfuerzo, imaginar este campamento de chabolas de caña o de adobe cubiertas de paja, en las que encuentra asilo una población entera de jóvenes, ávidos de escuchar la palabra del maestro Pedro. No podía privarse más tiempo de enseñar y, por otra parte, la falta de recursos le hubiera obligado a ello. Empleando de nuevo los términos de la parábola evangélica, declara: «No tenía fuerza para labrar la tierra y me avergonzaba pedir.» Por consiguiente, vuelve a abrir una escuela. Sus alumnos, a cambio de la enseñanza que les dispensa, se ingenian para proporcionarle todo lo necesario. Se les ve construir, cultivar algún trozo de tierra, aprovisionar la pequeña comunidad que constituyen y, pronto, lanzarse a construcciones más osadas, porque el oratorio que construyó el propio

Abelardo ya no les bastaba. Edifican una verdadera capilla construida «en duro»: piedra y madera y, en el momento que consagra el edificio, es cuando Abelardo le da el nombre de: El Paráclito. ¿No encontró allí el refugio, el consuelo, hasta el propio don del Espíritu Santo?

Aparte de la narración que nos hace el propio Abelardo, no contamos con ninguna descripción de la escuela del Paráclito. Tan sólo un pequeño poema, por otra parte encantador en su estilo, evoca en nosotros la juventud turbulenta que se hacina alrededor de Abelardo. Es un estudiante inglés, llamado Hilario, quien deplora, con humor, que el maestro haya interrumpido las lecciones: un sirviente le previno de que algunos de los escolares se entregaban a desórdenes, y como se indignó, suspendió los cursos.

> Por culpa de ese detestable zafio,
> el maestro ha cerrado la escuela...
> ¡Ay!, qué cruel fue para nosotros ese mensajero
> al decir: Hermanos, salid de aquí.
> Marchaos a habitar Quingey.
> Si no el monje no «leerá» más para vosotros.

Y el refrán viene, en francés, a medir cada estrofa: «Tort a vers nous le maître» (43): el maestro se equivoca respecto a nosotros. Hilario se pregunta qué es lo que va a hacer:

> ¿Por qué vacilas?
> ¿Por qué no te vas a vivir a la ciudad?
> Lo que te retiene es que los días son cortos,
> el camino largo y tu propio peso te abruma.

Y se deshace en lamentaciones sobre la fuente de la lógica que ha dejado de correr, los estudiantes sedientos de saber que no pueden apagar su sed y el espectáculo desolador que ofrece el oratorio convertido en un «valle de lágrimas».

¿No tuvo consecuencia el episodio? ¿Tuvo, en cambio, una influencia decisiva en la determinación que iba a tomar Abelardo de abandonar El Paráclito? Este medio de estudiantes era, entonces, como hoy, un medio agitado. Las condiciones en que se encontraba en El Paráclito no eran adecuadas para mantener una completa disciplina. Una vez que pasó el pri-

mer arrebato debió de haber muchas borracheras en esos campamentos improvisados, muchas distracciones sospechosas en esas chabolas de caña —fruto de las conquistas fáciles entre las hijas de los campesinos de los alrededores—. Abelardo quiso inhibirse, al menos de su responsabilidad, obligando a los estudiantes a encontrar alojamientos decentes en el pueblo. Él no dice una sola palabra sobre el episodio.

Un poco más tarde encontramos al inglés Hilario terminando los estudios en Angers. Porque la enseñanza que se da en El Paráclito dura poco. ¿Por qué exactamente? Abelardo se expresa con vaguedad a este respecto. Según él, su éxito aviva nuevamente los celos de los que llamaba «sus rivales» —sin duda, sus antiguos condiscípulos Alberico y Lotulfo—. «Cuanto mayor era la afluencia (de los estudiantes) más rigurosas eran las privaciones que ellos se imponían conforme a las prescripciones de mi enseñanza; mas mis rivales veían en ello un motivo de gloria para mí y de vergüenza para ellos. Después de que hicieron todo lo posible por perjudicarme, sufrían al ver que la cuestión tomaba un cariz favorable para mí...» «Todo el mundo ha ido tras él, no hemos conseguido más que aumentar su gloria. Deseábamos hacer desaparecer el brillo de su nombre y hemos hecho que resplandezca.»

En un poema de aquel tiempo, debido a Hugo Primat, clérigo y goliardo famoso de la época, se percibe un eco de rivalidad entre la enseñanza de Abelardo y la de Alberico de Reims; pondera la escuela de Reims, en la que no resuena, como en tantas otras, el ruido de las disputas y de los argumentos dialécticos, sino que es asilo de la ciencia sagrada; en él dice:

> ... ni las siete artes de Marcien,
> ni los volúmenes de Priscien,
> ni los vanos escritos de los poetas,
> sino los arcanos de los profetas.
> Allí no se enseña vanidad,
> sino doctrina de verdad.
> Allí Sócrates no es invocado
> sino la eterna Trinidad.

Y ataca en cambio a Abelardo; no es que le nombre; pero le designa con bastante claridad si se sabe que el sobrenombre

que él le da, Gnathon, es el del parásito del *Eunuco* de Terencio:

> ¡Oh!, vosotros, sedientos de doctrina,
> que a la fuente habéis venido
> para escuchar a Cristo Jesús,
> ¿oiréis a este ladrón?
> En esta santa reunión,
> ¿escucharéis este Gnathon,
> digno de risa y de desprecio?
> ¿Has osado ocupar asiento aquí?
> Vuelve a tu capucha de monje,
> toma de nuevo el hábito que has vestido... (44).

El tono es lo suficientemente subido para no dudar de la violencia de los ataques dirigidos contra Abelardo. Éste acusa a Alberico y Lotulfo de haber despertado contra él la desconfianza, luego la animosidad de dos personas que no nombra, pero en las que es fácil reconocer a dos personalidades que gozaban entonces de una gran influencia: «Uno de ellos se jactaba de haber hecho revivir los principios de los canónigos regulares; el otro, los de los monjes» (45). Se trata, sin duda alguna, de Norberto, el fundador de la Orden Premonstratense, y de Bernardo de Clairvaux.

Y aquí se hace cada vez más difícil aceptar, tal como lo presenta, el relato de Abelardo y de adoptar su punto de vista. Si al rigor se pueden dar por válidas, a falta de poder controlarlas mejor, sus opiniones sobre un Anselmo de Laon o un Guillermo de Champeaux, no es factible hacer lo mismo cuando resume en estos términos la obra de un Norberto o de un Bernardo: uno y otro han hecho, incontestablemente, algo más que «vanagloriarse»; han llevado a cabo las reformas que exigía su tiempo, uno trayendo de nuevo a la vida de la comunidad el clero de las catedrales y parroquias, otro haciendo revivir con un rigor nuevo la regla de San Benito. La influencia que han ejercido no hay que demostrarla, su santidad tampoco. El propio Abelardo se coloca en una posición incómoda cuando, a propósito de ellos, habla de «vanagloria». Y añade: «Estos hombres, en sus predicaciones a través del mundo, destrozándome sin pudor con todas sus fuerzas, llegaron a provocar momentáneamente contra mí el desprecio de algunas potencias eclesiásticas y seculares y, a

fuerza de propalar sobre mi fe y mi vida cosas monstruosas, consiguieron alejar de mí algunos de mis mejores amigos. En cuanto a los que me guardaban algún afecto, no se atrevían a demostrármelo.»

Dicho en otros términos, sus desgracias son el resultado de una campaña de calumnias. ¿En qué se fundan tales sospechas? En lo que subsiste hoy día no vemos ningún rastro de los sermones o cartas de Norberto y de Bernardo. A lo sumo cabe suponer que el tratado de Bernardo dirigido a Hugo de San Víctor, titulado *De baptismo*, señalaba errores atribuidos a Abelardo, pero sin nombrarle. Es cierto que tanto la obra de Norberto como la de Bernardo no nos ha llegado entera y que los biógrafos han podido pasar en silencio, voluntariamente o no, algunos episodios de su vida.

Pero también se puede uno preguntar en qué medida no es víctima Abelardo de sí mismo. Hay en él, sin ningún género de duda, algo de inestabilidad —y también una desconfianza, que aumenta con la edad, hacia sus semejantes—. Sus sinsabores han hecho que se recree en la desgracia, y como continúa, a pesar de su conversión, fijado en sí mismo, llega a ver fácilmente en los otros a enemigos suyos. Además, se sigue el progreso de esta especie de hipocondría a través de los capítulos de la *Carta a un amigo* —porque, aunque se puede dudar de su modo de enjuiciar a otro, se queda uno siempre impresionado por la admirable lucidez con que se analiza a sí mismo—. Ya, cuando huye de San Dionisio, declara que se imaginaba, en su desesperación, «que todo el universo conspiraba contra él» (46). Esto es lo que le ocurre de nuevo en El Paráclito: «Dios es testigo de que cuando me enteraba de que había la convocatoria de una asamblea, siempre pensaba que tenía por objeto mi condena.» El recuerdo del Concilio de Soissons bastaba, desde luego, para justificar semejantes sospechas, pero también quizá su manera de ver las cosas contribuía a instalar en él esta especie de temor que se tornaba en manía de la persecución; uno puede preguntarse si, menos preocupado de su propia persona, no hubiera vencido más fácilmente sus recelos.

Lo cierto es que, fundados o no, sus temores fueron lo suficientemente grandes para hacerle abandonar El Paráclito. Él

mismo nos detalla de una manera emocionante los proyectos, un tanto extravagantes, que despertaba en él la angustia: «A menudo, Dios lo sabe, me encontraba tan desesperado que pensaba en dejar los países cristianos para ir con los infieles, y en comprar, pagando un tributo cualquiera, el derecho de vivir cristianamente entre los enemigos de Cristo. Me decía que los paganos me recibirían mejor por la acusación de que yo era objeto, y que esto les haría dudar sobre mis sentimientos cristianos y concebirían la esperanza de convertime fácilmente a su idolatría» (47).

En esto le llega una noticia sorprendente: los monjes de una abadía lejana, situada en Bretaña, en el obispado de Vannes, le han elegido como abad. Se trataba de Saint-Gildas-de-Rhuys, que no estaba muy lejos del lugar de origen de Abelardo. Posiblemente esta circunstancia, añadida a la celebridad de que gozaba, guió a los monjes en su elección. Lo cierto es que Abelardo parece que aceptó esta llamada presuroso, abatido, dice, por las vejaciones de que era objeto. Probablemente su escuela le daba más preocupaciones de lo que él dice. Probablemente, también le halagó mucho la idea de regentar una abadía: de este modo llegaba a ser canónicamente igual a Suger en San Dionisio o a Bernardo en Clairvaux. Desgraciadamente sus esperanzas iban a tropezar con duras realidades: «Una tierra incivilizada, una lengua desconocida, una población brutal y salvaje y, los monjes, acostumbrados a una vida notoriamente opuesta a todo freno» (48).

Saint-Gildas es hoy, en verano, un lugar de descanso agradable donde la muchedumbre de veraneantes se hacina alrededor del precioso santuario que conservó, de la época de Abelardo, la austera arquitectura y los magníficos capiteles, tal como seguramente los vio él. Pero en la soledad y en las tempestades del invierno, se vuelve a encontrar sin esfuerzo esta impresión de lejanía, de «fin de la tierra» que evoca la carta de Abelardo en ese paisaje llano, apenas poblado de árboles, en el que los peñascos dispersos a lo largo de la ribera parecen dar testimonio de las edades milenarias y de la lenta e inexorable subida del océano. Bretaña que, todavía en nuestros días, contrasta tan fuertemente con todas las

demás regiones de Francia y conserva para nosotros su carácter singular, hacía, o poco le faltaba, en el siglo XII, el efecto de una región salvaje e inaccesible. La autoridad del soberano —será pronto la del hermano del rey de Inglaterra, Enrique Plantagenet, luego la de su hijo— continuará siendo, sobre los señores locales, más o menos teórica. No obstante, los monasterios eran allí numerosos, y el arte románico se desarrollada hasta en ese granito tan rebelde al cincel del cantero. Pero no hay duda de que el movimiento de reforma no ha afectado todavía más que a los límites del país bretón: la región de Nantes y sus alrededores.

La llegada de Abelardo a Saint-Gildas dio lugar a una anécdota que se contaba aún en el siglo siguiente (49). Una vez que llegó a la región, Abelardo dejó, en la etapa precedente, los caballos y el equipaje personal para ir a pie hacia el monasterio, vestido con una pobre capa; le recibieron sin ninguna deferencia y le hicieron ir a acostarse a la hospedería en compañía de rufianes y vagabundos de paso, a los que todo monasterio daba entonces asilo. Al día siguiente volvió, pero esta vez con gran boato, con caballos y sirvientes; acudieron presurosos a su alrededor y, como convenía a su dignidad de abad, le introdujeron en la sala capitular, donde se reunieron seguidamente los monjes. Y ahí empezó por avergonzarles, diciéndoles que si Cristo hubiera venido a ellos pobre y descalzo, hubiera sido mal recibido; su solícita hospitalidad no se debía a la persona, sino a los vestidos, caballos y equipajes. El autor que nos transmite este relato, Esteban de Borbón, vivía cien años después de Abelardo y es posible que su historieta sea una simple fantasía. Traduce, sin embargo, el celo de reformador que animaba a Abelardo, el cual formaba la suficiente parte de su persona como para pasar a su tradición.

Ahora bien, este celo raramente habrá tenido mejor ocasión de ejercerse que en la abadía de Saint-Gildas-de-Rhuys. «El señor del país, que tenía un poder sin límites, aprovechándose del desorden que reinaba en el monasterio, había sometido la abadía desde hacía mucho tiempo a su yugo. Se apropió de todas las tierras de la abadía y hacía pesar sobre los monjes exacciones más fuertes que, incluso, las que ago-

biaban a los judíos. Los monjes me atormentaban con sus necesidades cotidianas, porque la comunidad no poseía nada que yo pudiera distribuir, y cada uno cogía lo que necesitaba de su propio patrimonio para sostenerse él, su concubina y sus hijos. No contentos con atormentarme, robaban y se llevaban cuanto podían, para crearme dificultades y obligarme, bien fuese a relajar las reglas de la disciplina o a retirarme. Como toda la horda de la comarca no tenía tampoco ley ni freno, no había nadie a quien pudiera pedir ayuda. Ninguna relación de vida entre ellos y yo. Fuera, el señor y los guardias no cesaban de rebajarme; dentro, los hermanos me tendían constantemente trampas.» Cuadro pavoroso que quizá Abelardo dramatiza, pero que pudo ser exacto. Ahí vemos, con un siglo de retraso, lo que pasó en muchas abadías, parroquias o cabildos antes de la reforma gregoriana: confiscación por el poder local de los bienes del clero y, lo que es más grave, del propio clero, que depende del capricho del dueño. La Iglesia atravesó de este modo, al final de los tiempos carolingios, un período de crisis profunda, que se agravó aún más en el siglo X por la situación catastrófica de un Papado en plena decadencia moral, que cayó en manos de la familia romana de los Theophylacte, que hacían papas según su fantasía. La reforma de Cluny marcó un primer paso, y al acentuarse el despertar religioso, los papas del siglo XI, estimulados por ese monje Hildebrando, que llegaría a ser el papa Gregorio VII, iban a liberar la Iglesia, poco a poco, de la hipoteca que hacía pesar sobre ella el poder secular distribuyendo a su gusto los beneficios eclesiásticos, nombrando el clero de las parroquias y regentando las abadías. En Bretaña, según las apariencias, el movimiento de reforma no había repercutido todavía cuando Abelardo tomó posesión del cargo de abad. Los monjes llevan una vida desarreglada, las fantasías del señor local hacen la ley; todo hay que reformarlo, tanto en lo espiritual como en lo temporal.

Lo mismo que en San Dionisio, Abelardo, que cuenta esta vez con plena autoridad para hacerse escuchar, va a intentar instaurar una vida regular un poco más de acuerdo con el ideal monástico. Pero aunque tiene el celo del reformador, le falta madera para ello. Es sorprendente pensar que en la

misma fecha Suger llevaba a cabo en su abadía la reforma que Abelardo hubiera deseado, y esto debido a la exhortación de Bernardo de Clairvaux. Abelardo no tiene fuerza para ello. «Nadie ignora cuáles fueron las angustias que me torturaban noche y día, cuerpo y alma, cuando veía la indisciplina de los monjes que intenté gobernar. Tratar de hacerlos volver a la vida regular a que se comprometieron, era jugarme la existencia, y no me hacía ninguna ilusión. Por otro lado, no hacer, con vistas a una reforma, todo lo que yo podía, era hacer caer sobre mi cabeza la condenación eterna.» Aquí había fallado el hombre de acción; ahora bien, Abelardo estaba más dotado para hablar que para actuar. Algunos pasajes de su letra hacen sentir vivamente la impresión de terror que experimenta en ese país extranjero, alejado de cuanto hasta entonces constituía su medio familiar de discípulos y alumnos con los que se discute, se razona, se enseña; y esto en un marco salvaje, en contraste total con los paisajes armoniosos de la Isla de Francia o de Champaña: «A orillas del océano con un horrible estruendo, relegado en los confines de una tierra de la que me era imposible huir más lejos.» Huir es, en adelante, su único deseo, y no para calmar su inestabilidad habitual. Ya no se trata de la soledad de las orillas del Ardusson, sino del aislamiento. Y el aislamiento en una naturaleza grandiosa, pero hostil, para la que no está hecho él, el hombre de las ciudades y de las escuelas.

Ahora bien, se le iba a presentar una ocasión de huir.

*

Abelardo residía en Saint-Gildas desde hacía probablemente dos o tres años (elegido en 1125, seguramente fue a la abadía después de algunos meses), cuando le llegaron noticias inquietantes: Eloísa y sus compañeras habían sido echadas de Argenteuil y se encontraban dispersas en varias abadías.

¿Qué había pasado exactamente? Los historiadores tomaron nota del hecho sin llegar a elucidar las causas de manera satisfactoria. El monasterio de Argenteuil, cuando se fundó en tiempo de Pipino el Breve, dependía de la abadía de San Dionisio. Bajo Carlomagno se independizó para convertirse

en un convento de religiosas cuya abadesa era la hija del emperador, Théodrade; se había especificado que después de la muerte de ésta, el priorato de Argenteuil volvería a la abadía real, y el abad Hilduino, del que ya hemos hablado, hizo que confirmara esta promesa el hijo del emperador, Luis el Bondadoso, del que era capellán. Sin embargo, Argenteuil siguió estando en manos de las sucesivas abadesas; por tanto, hacía cerca de trescientos años que era un monasterio de mujeres cuando a Suger le eligieron abad de San Dionisio. Él mismo contó cómo, cuando era joven, compulsaba con interés las reglas del monasterio y se sorprendía de las irregularidades y negligencias que ponían en evidencia el estudio de los documentos. Una vez al frente de San Dionisio, iba a desplegar un celo de administrador tan advertido como codicioso, a fin de hacer valer los derechos y privilegios de que se vio privada la abadía bajo sus predecesores; él mismo anotó, en una obra llegada a nosotros (50), los resultados de su actividad, señalando con orgullo que tal tierra que, anteriormente, daba 6 moyos de trigo, hoy da 15; que en Vaucresson, que era un lugar inculto, guarida de ladrones, hizo roturar la tierra con el arado, construir granjas, iglesia y casas, y que el lugar alberga hoy 60 habitantes o familias de campesinos que se han instalado nuevamente, etc. Ahora bien, al comprobar que el priorato de Argenteuil formó en otros tiempos parte de los bienes de la abadía, se apresuró a tenerlo en cuenta y a enviar a Roma mensajeros portadores de las antiguas cartas de fundación, con objeto de hacer valer sus derechos cerca del papa Honorio y reclamar a éste respecto de una encuesta canónica.

Todo esto sería sencillo si los términos de una carta, fechada el año 1129, y redactada por el legado del Papa, Mateo de Albano, no hubiese trastornado todo el asunto. «Recientemente —dice el texto—, en presencia del gran señor rey de Francia, Luis, con nuestros hermanos los obispos Renaud, arzobispo de Reims, Esteban, obispo de París, Godofredo, obispo de Chartres, Gozlin, obispo de Soissons y muchos otros, discutimos en París la cuestión de la reforma del orden sagrado [entendamos: la reforma de los monasterios] en las diversas abadías de Galia en las que el celo se había enfria-

do; de pronto, en la asamblea general, se oyó un clamor respecto al escándalo y la infamia de un monasterio de monjas llamado Argenteuil, en el que un reducido número de religiosas se conducía de manera infame para vergüenza de la Orden, y que, desde hacía tiempo, mancillaba a todo el vecindario por su comportamiento impuro y escandaloso.»

Por supuesto, Suger exhibió inmediatamente los títulos de San Dionisio sobre el priorato y, acto seguido, se decidió que la abadía real entrase en su posesión, que las religiosas fuesen expulsadas y reemplazadas por monjes. Una bula pontificia ratificó más tarde esta restitución; precisaba que incumbiría al abad Suger velar porque las monjas expulsadas de Argenteuil fuesen llevadas a conventos de buena reputación, «por miedo —decía el Papa— de que alguna de ellas se perdiera y pereciera por su falta».

De este modo, las religiosas de Argenteuil fueron expulsadas a consecuencia de una acusación infamante, y esta acusación es aún más grave en lo que concierne a nuestra narración, porque Eloísa es entonces priora de Argenteuil y, por consiguiente, ejerce en el monasterio el cargo más importante después del de abadesa. Aunque no compartiera los desórdenes que se incriminan al monasterio, por lo menos tiene una parte de responsabilidad. Y desde luego, es bastante chocante la coincidencia de esta acusación inopinada con las reivindicaciones de Suger, para poder aceptarla sin reserva. Mas por otra parte —y la cosa es inquietante para nosotros— no vemos que la acusación fuese impugnada. Ni siquiera por Abelardo. Él, que se muestra siempre dispuesto a protestar contra la calumnia, que no temió estigmatizar abiertamente los desórdenes de la abadía real cuando vivía en ella, no dice una palabra sobre los escándalos de Argenteuil que favorecen, muy oportunamente, las intenciones de Suger. Eloísa tampoco hace alusión a ello, y estos silencios en materia tan grave, son para nosotros motivo de reflexión. La *Carta a un amigo* enuncia simplemente: «Sucedió que, como el abad de San Dionisio reclamó y obtuvo, como un anejo sometido en otros tiempos a su jurisdicción, la abadía de Argenteuil, en la que mi hermana en Jesucristo, más bien que mi esposa, tomó el hábito,

expulsó violentamente la congregación de religiosas de la que ella era priora.»

Por consiguiente, sin duda no sabremos nunca la verdad o falsedad de las acusaciones. A lo sumo se puede decir que la conducta de Eloísa y los sentimientos que pone de relieve en su correspondencia hacen que no haya lugar a sospechar de ella.

En cuanto a Abelardo, se le imponía una sola preocupación: Eloísa se hallaba en lo sucesivo errante, sin cobijo. Ahora bien, desde que se encontraba en Saint-Gildas le atormentaba un pensamiento. El oratorio de El Paráclito continuaba vacío y desierto: «la extrema pobreza del lugar apenas si bastaba para mantener a un cura párroco». Se le ofrecía una solución providencialmente. Al ver a Eloísa y a sus compañeras «dispersadas por todas partes por el exilio, comprendí que el Señor me ofrecía una ocasión para asegurar el servicio del oratorio. Por tanto regresé allí, invité a Eloísa a venir con las religiosas de la comunidad y, cuando llegaron, les hice donación total del oratorio y de sus dependencias, donación de la que, con el asentimiento y mediante la intervención del obispo de la diócesis, el papa Inocencio II les confirmó el privilegio a perpetuidad para ellas y para las que les sucedieran».

Étienne Gilson tiene páginas magníficas comentando este don de Abelardo a Eloísa: «Podrían citarse sin dificultad veinte momentos más trágicos en su dolorosa carrera, pero no estoy seguro —escribe— de que se pueda encontrar en ella uno que sea más hondamente conmovedor... No tiene en el mundo más que el mísero rincón de tierra que le dio un bienhechor, y este pobre oratorio y estas cuantas chabolas que los discípulos construyeron por él. Tan pronto como se entera de que Eloísa está errante y sin cobijo, acude desde lo más recóndito de Bretaña, y lo poco que tenía se lo da en propiedad absoluta y como donación irrevocable, gesto del que apenas nos atrevemos a sugerir qué riqueza de sentimientos tan elevados y, esta vez, tan puros se encierran en él» (51). Con ello revela, en efecto, «el amor del sacerdote por su iglesia», la caridad del abad benedictino por una hermana en Jesucristo y, también, la ternura del esposo por la esposa.

Y he aquí que este gesto de pura generosidad le abre una perspectiva feliz. ¿Va él, el errante, el perseguido, a encontrar por fin el «lugar de reposo»? ¿Por qué no quedarse en El Paráclito? ¿Por qué no convertirse en el abad de este nuevo monasterio cuya abadesa es su mujer ante Dios? Llegado al momento crucial de la cincuentena, Abelardo ve perfilarse ante él los años de la vejez; las ambiciones de antaño tuvo que sacrificarlas tan brutalmente como los placeres físicos. En todas partes tropezó con la hostilidad de sus semejantes, con la persecución, con la incomprensión:

Se atribuye a los sabios una mentalidad inhumana,
porque somos incapaces de saber lo que sufre su corazón (52).

Peor todavía: su vida es un fracaso, «estéril tanto para él como para los demás»; la prueba de ello es su incapacidad para ejercer la menor influencia sobre los monjes de Saint-Gildas, de los que es el abad. Pero aquí, en El Paráclito, en esta fundación que es su propia obra, en este oratorio que ha hecho surgir entre los cañaverales, ¿por qué no ejercer la función de sacerdote, de abad, de enseñante? ¿Por qué no encontrar por fin la acogida y el auditorio que necesita, olvidar los infortunios pasados instalándose en medio de una congregación que le debe el sobrevivir?

La complacencia con que Abelardo desarrolla este proyecto en la *Carta a un amigo* (53) atestigua que se trata de un sueño acariciado desde hacía tiempo. No le faltaban excusas: ante todo, el deber de subvenir materialmente a las necesidades de una comunidad que cuenta con muchas dificultades para vivir en esta soledad: «... todos los vecinos me criticaban severamente por no hacer lo que podía, lo que debía, para ayudar a la miseria del convento, cuando, por medio de la predicación, la cosa me era tan fácil». ¿No hizo lo mismo San Jerónimo cuando instaló en Belén a Paula y a sus compañeras? ¿Y los Apóstoles, y el propio Cristo, no tenían mujeres a su lado que les asistían en la predicación y tomaban parte en los trabajos apostólicos? El sexo débil no puede pasarse sin la ayuda del sexo fuerte. Y además, ¿no está él, Abelardo, al abrigo de toda sospecha? Eunuco como Orígenes, ¿no puede,

lo mismo que él, consagrarse a la instrucción de estas mujeres que encontraron refugio en El Paráclito gracias a él? «Puesto que ya no puedo hacer el bien entre los monjes, ¿no podré quizá hacérselo un poco a ellas?»

No se sabe exactamente por qué Abelardo se vio obligado a regresar a Saint-Gildas. Él mismo sólo indica vagamente «los enemigos» cuyas «insinuaciones malintencionadas» le obligaron a renunciar a su sueño, a alejarse con pena de esta tierra a orillas del Ardusson, que querría doblemente en adelante.

«Aquello que el puro espíritu de caridad me empujaba a hacer, mis enemigos, con la malignidad acostumbrada, lo convertían en mal ignominiosamente. Se veía con claridad, decían, que todavía me dominaban los placeres carnales, puesto que no podía soportar la ausencia de la mujer que amé.» Se siente uno tentado de recordar aquí la carta de Roscelino acusándole de entregar a Eloísa el «precio del estupro de otros tiempos»; pero es poco probable que Roscelino viviera todavía en 1131; y su carta es visiblemente anterior a la primera condena de Abelardo, que tuvo lugar diez años antes.

Quizá tuvo un llamamiento del obispo de Troyes, del que dependía El Paráclito. O del obispo de Vannes, del que dependía Saint-Gildas. O, posiblemente, el propio Abelardo adquirió conciencia de que sus visitas corrían el riesgo de perjudicar a la nueva comunidad. Lo cierto es que tuvo, con gran dolor, que volver a emprender el camino de Bretaña. Pero su obra, señalémoslo, le sobrevivirá. El gesto de generosidad que tuvo se revelará más fecundo de cuanto podía esperarse, porque la abadía de El Paráclito así fundada, pasará a través de los siglos y subsistirá hasta la Revolución. Hasta 1792, en que las religiosas fueron dispersadas, no se vendió el convento ni se empezó su demolición por los sucesivos compradores de bienes nacionales (el criado del párroco del lugar, más tarde un notario, después un ropavejero parisiense). Entretanto la abadía siguió la suerte común de los conventos en los siglos XVII y XVIII; habiendo llegado a ser, en parte, patrimonio de la familia de La Rochefoucauld, que le proporcionaba tradicionalmente las abadesas desde que

en 1599 tomó posesión de esta función María de La Rochefoucauld de Chaumont, conoció la decadencia casi total de los conventos y, en general, de la vida monástica en los siglos XVII y XVIII. De todos modos, El Paráclito, fundación de Abelardo es, con la *Correspondencia,* su mayor triunfo, el menos impugnado. Sus escritos filosóficos fueron condenados; a pesar de la influencia que ejercieron, siguen siendo poco conocidos; ninguno de ellos fue traducido; su obra poética, que se ha perdido en parte, únicamente es apreciada por los raros eruditos que la han estudiado. Mientras que, durante seiscientos años después de su muerte, las religiosas se sucedieron en El Paráclito, viviendo, como veremos, la regla que les dio, cantando los himnos que compuso para ellas.

Pero de este triunfo Abelardo no vio más que las primicias. La parte que le tocaba era el fracaso —el fracaso inexorable, aumentado aún más por su tendencia a dramatizar su propia existencia.

Regresó a Saint-Gildas. La abadía no había mejorado en su ausencia, sino todo lo contrario; los monjes son verdaderos locos, que no retroceden, si le creemos, ante las tentativas de asesinato: «Cuántas veces han intentado envenenarme, como lo hicieron con San Benito... Como acechaba sus tentativas vigilando lo más posible lo que me daban para comer y beber, trataron de envenenarme durante el sacrificio echando una sustancia venenosa en el cáliz. Otro día, cuando fui a Nantes para visitar al conde que se encontraba enfermo, y me alojé en casa de uno de mis hermanos según la sangre, quisieron deshacerse de mí envenenándome mediante uno de los sirvientes de mi comitiva, contando sin duda con que yo no estaría tan alerta contra esta clase de maquinación; pero el cielo quiso que no tocara los alimentos que me prepararon. Un monje de la abadía que traje conmigo y que comió por ignorancia, murió en el acto; el hermano sirviente, horrorizado tanto porque se lo reprobaba su conciencia como por la evidencia del hecho, huyó.»

Para colmo de males, durante uno de sus desplazamientos (él mismo cuenta que permanecía en la abadía el menor tiempo posible, y residía en los prioratos con un reducido

número de hermanos que le eran fieles), Abelardo se cayó del caballo y se rompió las vértebras del cuello, de cuyo accidente le costó mucho tiempo restablecerse. Intentó obligar a los monjes más peligrosos a que se marcharan de la abadía. A instancia suya, el amigo de siempre, Godofredo de Lèves, obispo de Chartres, fue designado legado por el papa Inocencio II para ayudar a restablecer el orden. No obstante —dice—, los monjes «no se mantienen quietos; recientemente, después de la expulsión de los que he hablado, regresé a la abadía, fiándome de los que me inspiraban menos desconfianza: les encontré todavía peores. Ya no se trataba de veneno; era la punta de la lanza la que dirigían contra mi pecho. Aunque me costó mucho, conseguí librarme de ellos, conducido por uno de los poderosos del país».

Aquí termina la *Carta a un amigo;* Abelardo acaba con algunas consideraciones inspiradas en la Escritura y también en San Jerónimo, «del que me considero —dice— como el heredero por las calumnias y el odio. El cristiano no puede esperar vivir sin persecuciones: sepamos por tanto soportar las pruebas con tanta más confianza cuanto más injustas son... no existe nada que la soberana bondad de Dios permita que se cumpla fuera del orden providencial, y todo lo que sucede contrariamente a este orden, Él mismo se encarga de traerlo de nuevo a buen fin». Por lo cual exhorta al amigo en cuestión a seguir su ejemplo y a decir, «no solamente con la boca, sino con el corazón: Hágase tu voluntad».

NOTAS

(1) *Lettre à un ami,* cap. 8.

(2) Cf. sobre Saint-Denis la obra de Summer McKnight Crosby, *Abbey of Saint-Denis,* Yale Univ. Press, 1942. Se hizo una monografía, teniendo en cuenta las indagaciones de S. M. K., por Jules Formigé, *L'Abbaye royale de Saint-Denis,* 1960.

(3) *Lettre,* cap. 9.

(4) *Ibid.*

(5) *Quidquid agis quamvis etiam si jussus obedis,*
Quod facis hoc quia vis, id tua lucra putes.

(Ed. Hauréau, pág. 174.)

(6) *Lettre*, cap. 9.
(7) *Ibíd.*

(8) *Si qua neges ex arbitrio contingere nostro.*
Arbitrio fuerit liberiore Dei.
Nil igitur temere fieri temere reputabis
Cum prestet cuncta summa Dei ratio.
Quidquid contingerit justo non provocat iram:
Disponento Deo scit bene cuncta geri.

(Ed. Hauréau, pág. 181.)

(9) *Lettre*, cap 9.
(10) *Ibíd.*
(11) *Ibíd.*

(12) *Per famam vivit defuncto corpore doctus*
Et plus natura philosophia potest.

(Ed. Hauréau, pág. 184.)

(13) Nos referiremos, sobre este tema, a los trabajos del padre Enrique de Lubac y, especialmente, a esa suma que constituye los cuatro volúmenes de la *Exégèse médiévale*. Habría mucho que decir sobre esta cuestión, tranquilamente ignorada por los exegetas y comentadores de nuestro tiempo.
(14) *Lettre*, cap. 10.
(15) Durante mucho tiempo se creyó perdido el tratado *De Unitate et Trinitate divina*. El erudito Stolzle lo encontró y publicó según el manuscrito 229 de la Biblioteca de Erlangen.
(16) Véase especialmente la edición de *De Trinitate*, de Ricardo de Saint-Victor, por G. Salet, 1959, núm. 63 de la colección «Sourches chrétiennes». Cf. también Gervasio Dumeige, *Richard de Saint-Victor et l'idée chretienne de l'amour*, 1952.
(17) San Anselmo, *De fide Trinitatis*. Cf. P. Vignaux, *La Philosophie au Moyen Âge*, 1958, págs. 47 y sigs.
(18) PL, 178, c. 355-357.
(19) *Lettre*, cap. 9.
(20) Cf. la Introducción de Víctor Cousin a la edición de las obras de Abelardo, 1836, especialmente páginas CLIV, CLXIII, CLXXIII.
(21) Para la composición y cronología de las obras de Abelardo, consultar L. Nicolau d'Olwer, *Sur la date de la Dialectica d'Abélard*, en *Revue du Moyen Âge latin*, I, 4, noviembre-diciembre, páginas 375-390 y R. P. Damien van Den Eynde, *Les Rédactions de la Theologia christiana de Pierre Abélard*, en *Antonianum*, 36, 1961, págs. 273-299.
(22) PL, 178, c. 357-372.

(23) *Qui scribunt libros caveant a judice multo.*
Cum multus judex talibus immineat.

(Ed. Hauréau, pág. 184.)

(24) *Lettre,* cap. 10.
(25) *Ibid.,* así como los extractos siguientes.

(26) *Omnia dona Dei transcendit verus amicus*
Divitiis cunctis anteferendus hic est.
Nullus pauper erit thesauro preditus isto.
Qui quo rarior est hoc pretiosior est.

(Ed. Hauréau, pág. 160.)

(27) Cf. la excelente introducción de Vecchi a su edición, citada anteriormente, de los *Planctus* de Abelardo, especialmente página 16.
(28) *Lettre,* cap. 11.
(29) Citado en dom Leclerq, *Pierre le Vénérable,* pág. 6.
(30) Véase el *Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Mangenot, t. I, caps. 43-48.
(31) Se verán a este fin los trabajos de E. Gilson. Véase también Pierre Lasserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle. Abélard contre Saint-Bernard,* 1930. *Cahiers de la Quinzaine;* cuaderno 13 de la serie 19. H. Ligeard, *Le rationalisme de Pierre Abélard,* en *Recherches de Sciences religieux,* II, 1911, 384-396.
(32) Otton de Freisingen, *Gesta Friderici imperatoris,* I, 47.
(33) Citado según Vignaux, *op. cit.,* págs. 47-48.
(34) Véase edición Stolzle, Friburgo, 1891.
(35) *Introductio ad theologiam,* PL, 178, c. 1056.
(36) PL, 178, c. 1314.
(37) PL, 178, c. 1349.
(38) Paré, Brunet, Tremblay, págs. 292 y sigs.
(39) PL, 178, c. 1353.
(40) PL, 178, c. 1051.
(41) *Lettre,* cap. 11, así como los extractos siguientes.
(42) *Lettre,* cap. 12.

(43) *Detestandus est ille rusticus*
Per quem cessit a scola clericus...
Heu! quam crudelis est iste nuntius
Dicens: Fratres, exite citius
Habitetur vobis Quinciacus
Alioquim non leget monachus.

¡Se equivoca con nosotros el maestro!, etc.

(PL, 178, c. 1855-1856.)

(44) Raby, II, págs. 177-178.
(45) *Lettre,* cap. 13.
(46) *Lettre,* cap. 11.
(47) *Lettre,* cap. 13.
(48) *Lettre,* cap. 14.
(49) Esteban de Borbón, *Anecdotes,* núm. 508. Ed. Lecoy de la Marche, pág. 439.

(50) *Liber de rebus in administratione sua gestis.* Cf. edición de las *Oeuvres de Suger,* por Lecoy de la Marche, págs. 160-161. Sus alegaciones se estudian y critican en las obras de E. McLeod, páginas 73-83, y de Ch. Charrier, págs. 154-174.

(51) Gilson, *Héloïse et Abélard,* pág. 64.

(52) *Credit inhumanan mentem sapientibus esse*
Qui nihil illorum corda dolere putat.

(Ed. Hauréau, pág. 172.)

(53) *Lettre,* caps. 14 y 15.

IV

ELOÍSA

Parce continuis
deprecor lamentis
nec, qua vincularis,
legen amoris
nimium queraris.

(Da tregua, te lo ruego,
a las eternas quejas;
deja de lamentar
las trabas de amor
que te encadenaron) (1).

«La carta, amigo mío, que habéis dirigido a un amigo para consolarle, el azar ha hecho últimamente que caiga en mis manos... Dudo que nadie pueda leer o escuchar el relato de tales pruebas sin llorar. En mí ha renovado mis dolores con tanta más violencia cuanto más exacto y expresivo era el detalle.»

Así se expresa Eloísa. La *Carta a un amigo* cayó «por azar» en sus manos. En esa época los textos circulan como circularán más tarde los impresos: se leen entre amigos, se copian; la rapidez con que se difunden nos sorprende a menudo. La *Carta* debió de difundirse con bastante rapidez en los medios intelectuales, en las escuelas y en los monasterios. Además, ¿no estaba destinada, en la mente de Abelardo, a atraer de nuevo la atención sobre su persona? Se ha sugerido,

y es verosímil. Se encontraba entonces retirado, quizá con su familia, y preparaba la vuelta a París, donde se le verá enseñar de nuevo en la Montaña de Santa Genoveva, puesto que sin duda dejó mientras tanto la poco deseable abadía de Saint-Gildas.

Ahora bien, sin saberlo, al inclinarse sobre la historia de su propia vida, tocó una cuerda que iba a vibrar mucho tiempo. Esta *Carta a un amigo* provocaría una respuesta que iba a desconcertar a su destinatario: y es la primera carta de Eloísa, comienzo de su correspondencia.

Por segunda vez en esta historia se percibe la voz de Eloísa. La primera vez, recordamos, ésta se pronunció, de manera completamente inesperada, contra el proyecto de matrimonio entre ella y Abelardo. Esta vez su intervención es totalmente diferente: es un grito de dolor y de indignación; es la reivindicación de la mujer que piensa que debe ocupar su sitio cerca de su esposo, aunque no sea más que para compartir sus sufrimientos, y que no admite el encontrarse relegada fuera del círculo de su vida y de sus preocupaciones; es, en fin, el dolor de la amante apasionada que no acepta el desenlace impuesto a unos amores cuyo recuerdo, después de los años, constituye todavía la trama de su vida cotidiana.

La carta de Abelardo era un relato, la de Eloísa es un grito lanzado con tal violencia que, aún hoy día emociona al lector a pesar de los siglos, del modo de expresarse de otros tiempos y de las traducciones aproximadas. Grito de dolor primero ante los sufrimientos de Abelardo: «Las persecuciones de que habéis sido objeto por parte de vuestros maestros, los últimos ultrajes infligidos cobardemente a vuestro cuerpo, los celos odiosos y el ensañamiento obstinado con que vuestros condiscípulos Alberico de Reims y Lotulfo de Lombardía os han perseguido»; y también la humillación del Concilio de Soissons, las persecuciones sufridas tanto en San Dionisio como, más tarde, en El Paráclito; y, por último, para coronar todo, las violencias de «esos monjes malvados que llamáis vuestros hijos». Al relatar tales infortunios, todo el «pequeño rebaño» de El Paráclito se emocionó y tembló, de ahí en adelante, esperando a diario recibir la noticia de la muerte del que fue su bienhechor y su padre espiritual.

Pero a este sentimiento de compasión se mezcla un estupor no menos doloroso: que sea ficticio o no el amigo desconocido al que describió la serie de sus desgracias, Abelardo hizo por él, o por la gente, el gesto que Eloísa pudo esperar, legítimamente, que tuviera hacia ella: ¡escribir una carta! Se sintió herida en lo más profundo de su ser al leer una carta que no le estaba destinada. Y su misiva no tiene otro objeto que reclamar para sí lo que hizo por los demás: sea lo que fuere lo que le suceda, quiere «compartir sus penas y alegrías», bien sea para ayudarle a conllevarlas, si se siente abatido debido a ellas, o para saber que, según su expresión, «la tempestad se ha calmado».

Y la lógica reaparece para intentar convencer —porque su carta es tanto un grito de pasión como un magnífico y apasionante alegato.

Como era de esperar, comienza por la Antigüedad: «Séneca nos enseña con su propio ejemplo, lo muy grato que es recibir cartas de un amigo ausente»; y cita las *Epístolas morales a Lucilio.*

Ahora bien, si Abelardo respondió al deseo de un amigo para cumplir con un deber de amistad hacia él, ¿no tiene razones mucho más profundas para responder al deseo que ella manifiesta? Y en primer lugar, en nombre de sus compañeras: «Es mucho más perentoria la obligación que habéis contraído con nosotras, porque somos, no amigas, sino las amigas más adictas; no compañeras, sino hijas; sí, es el nombre que nos conviene, al menos que se pueda pensar en otro que sea más tierno y sagrado.»

Este es el argumento que desarrolla, primero con una prudencia singular: ella y sus compañeras ocupan una fundación que es obra de Abelardo. La hizo surgir literalmente del suelo en una «soledad frecuentada antaño solamente por animales feroces y bandoleros, que nunca conoció vivienda humana, que nunca vio una casa». Las pocas religiosas que viven allí hoy día, de manera muy precaria, todo se lo deben a él. A él le toca «cultivar esta viña» que plantó con sus propias manos, en lugar de perder el tiempo con monjes indóciles y rebeldes: «Os consagráis a enemigos; pensad en lo que debéis a vuestras hijas.»

En fin —y aquí se descubre: la lógica cede el lugar a la esposa—, ¿no tiene que pagarle una deuda a ella, Eloísa? Aquí el tono es sublime; se mezclan reproches y efusiones —el lenguaje del amor—: «No ignoráis la obligación que os liga a mí, el lazo del matrimonio nos encadena uno a otro: lazo aún más estrecho para vos, porque siempre os amé ante la faz del Cielo y de la Tierra con un amor sin límites...» «Sólo vos sois el único motivo de mis sufrimientos, el que puede consolarme. La única causa de mi tristeza, el que puede devolverme la alegría o proporcionarme algún alivio» (2).

Y recuerda, volviendo a hacer alusión como un motivo secundario la carta de Abelardo, las circunstancias de su unión. Después de la versión masculina, he ahí el mismo acontecimiento tal como lo vivió una mujer. Y hay que reconocer que existe en él una fuerza, una profundidad que el relato de Abelardo está lejos de alcanzar. Esto es porque en tal amor él se buscó a sí mismo, mientras Eloísa, de golpe, se superó a sí misma; ella es «la que se entregó exclusivamente a vos» (3). La vehemencia de sus impresiones es tal, que hemos tenido que servirnos de su carta más bien que de la de Abelardo para concer el relato de los acontecimientos. Es imposible decir mejor de lo que ella lo hace lo que representó en su vida la aparición del maestro, del filósofo, cuyo renombre igualaba al de un rey, cuyo talento poético y musical eclipsaba al de todos los contemporáneos, cuya belleza física y vasta inteligencia hacían de él un ser inigualable y que, para las mujeres, era la imagen del seductor. «Cuáles fueron los sentimientos que tuve siempre hacia vos, vos que los sometisteis a prueba sois el único que podéis juzgarlos.» Y Eloísa vuelve a sus primeros reproches con mayor violencia, porque el tono de la carta, que se limitó primero a la argumentación, llega aquí a la pasión: «Decidme tan sólo, si podéis, por qué, después de nuestra común entrada en religión, que vos sólo decidisteis, caí en tal abandono y olvido que no tengo ni tu presencia ni tu palabra para fortalecer mi valor, ni ninguna carta tuya para consolar mi ausencia. Decídmelo, lo repito, si podéis, o seré yo la que diga lo que pienso y lo que está en boca de todo el mundo. Fue la con-

cupiscencia más bien que la ternura lo que os unió a mí, fue el ardor de los sentidos más bien que el amor, y por ello, una vez que vuestros deseos se han apagado, todas las demostraciones de amor que os inspiraban se han desvanecido con ellos.»

Y de este reproche, el más cruel que se podía hacer a Abelardo tanto como hombre que como marido o amante, vuelve de nuevo a la ternura: «Considerad, os lo suplico, lo que os pregunto; es tan poca cosa, es cosa tan fácil; aunque me vea privada de vuestra presencia, que la ternura de vuestro lenguaje —una carta os cuesta tan poco— me devuelva por lo menos la dulzura de vuestra imagen» (4). Esto sería una habilidad extrema si no fuera extremadamente femenina. Y, en verdad, le cuesta a uno imaginar que las líneas que siguen proceden de una religiosa, de una abadesa, destinada a la castidad perpetua: «[Mi corazón] no se halla en ninguna parte sin vos, pero haced que sea completamente vuestro, os lo suplico; y será vuestro por completo si os encuentra benévolo, si le devolvéis amor por amor, poco por mucho, palabras por cosas» (5).

Parece, no obstante, que al escribir estas palabras Eloísa tuvo conciencia de la distancia que les imponía el velo, su consagración, y la de Abelardo, porque al terminar la carta vuelve a invocar a Dios; ahora bien, esta misma invocación será el motivo de poner de manifiesto un rasgo de habilidad femenina: «En nombre de Éste al que os habéis consagrado, en nombre del mismo Dios, os lo suplico: devolvedme vuestra presencia en lo posible enviándome algunas líneas de consuelo; si no lo hacéis por mí, hacedlo al menos para que, encontrando en vuestro lenguaje nuevas fuerzas, me dedique con más fervor al servicio de Dios» (6).

Para Abelardo el choque debió de ser tremendo. Durante años persiguió una vida solitaria, la que tuvo, poco más o menos, antes de encontrar a Eloísa. Llevó la vida del pensador aislado, la del monje; y este último término volvió a adquirir para él su sentido etimológico, porque tanto en San Dionisio como en Saint-Gildas, se encontró solo, incapaz de integrarse en los demás. La carta de Eloísa le colocaba de nuevo en plena «dialéctica de la pareja». Él probó, de la manera más concreta y generosa, su solicitud hacia ella por

medio de la donación de El Paráclito. Incluso pensó algún tiempo en permanecer allí, cumpliendo cerca de la que fue su esposa la función de padre y sacerdote —la única que le era permitido en adelante—. Y para él fue un gran sacrificio renunciar a ello. Pero he aquí que sin buscarlo, provocó él mismo la explosión de un sentimiento que por su parte ya le era desconocido: un amor desbordante, apasionado, sin límites. La carta de Eloísa le revelaba bruscamente un abismo de sufrimientos: todos esos años de silencio vividos bajo el velo de la religiosa sin tacha, que sus compañeras juzgaron digna de ser nombrada priora, luego abadesa; todas esas entrevistas en El Paráclito durante las cuales Eloísa permaneció muda sobre lo que era su única preocupación; por último, todos esos sentimientos que la inundaban y que había callado: el dolor que sintió al ver que Abelardo le hizo revestir el hábito a ella la primera, después de su mutilación, como si dudara de que era toda suya en el momento en que, como mujer, no podía esperar nada; y, sobre todo, el carácter total, absoluto del amor que le profesó. De repente se puso de manifiesto entre ellos tal distancia, que él ni siquiera pensó en ella: ¡qué superado se sentía en el aspecto del amor humano! ¡En qué forma esta fidelidad guardada día tras día, este corazón que permaneció intacto y nuevo a pesar de las roturas del pasado y de las sequedades del presente prevalecían sobre sus reacciones; él, que se preocupaba ante todo de su destino, de su gloria perdida, de las humillaciones recibidas, de las angustias físicas sufridas!

La carta de Eloísa, grito de pasión, era también una apremiante invitación a recomenzar el dúo, a volver a encontrar, en otro plano, el enlace de la pareja. Ese algo que seguiría siendo siempre insatisfecho en ella, lo sacrificaba gustosamente, y del mismo modo que, en su amor excesivo, prefirió en otros tiempos el nombre de amante, incluso el de concubina al de esposa, exigía hoy día aquello a que le daba derecho el título de esposa, y que, a falta de poder manifestarle físicamente su amor, Abelardo fijara por lo menos sus ojos en los suyos y que sus miradas se encontraran de nuevo. Lo que reivindicaba era su derecho, su derecho de esposa frustrada, del que podía valerse con motivo incluso de la obe-

diencia total que manifestó a su esposo. Y de hecho, el dúo iba a recomenzar, pero en un plano completamente distinto del que Eloísa esperaba. Porque Abelardo, que se mostró en tantas ocasiones débil y poco perspicaz, esta vez supo hacer frente a una situación que no había previsto.

La carta de Eloísa era tan hábil como apasionada. La respuesta de Abelardo no lo es menos; aún más hábil, intenta orientar la pasión de que sabe que es objeto hacia este camino que es el suyo, porque aunque Eloísa le superó en el amor humano, él la precede hoy en el amor divino.

Abelardo confiesa que se sintió sorprendido. No contaba con esta explosición de pasión que nada dejaba prever en la conducta de Eloísa y, por sensible que fuese a los homenajes, por mucho que le preocupase la atención que podía atraer sobre su persona, por unido que se sintiese a Eloísa, no eran los homenajes, la atención, esta clase de unión lo que deseaba. Al leer su respuesta se aprecia plenamente quién es Pedro Abelardo en esta época de su vida, y lo decisiva que fue en él la aceptación del sufrimiento y de la humillación: porque no es solamente el tono del hombre a quien el placer le está prohibido en lo sucesivo, sino, mucho más, el de un ser que se ha puesto resueltamente al servicio de Dios.

Además, no hay la sombra de un reproche en esta respuesta. Abelardo —es lo que constituye su grandeza— no se coloca al nivel de la simple moral. No se muestra ofendido en la virtud; comprendió que en el plan humano, la calidad del amor de que da pruebas Eloísa tiene en sí mismo un valor suficiente para poder, en el sentido propio, ser un día *convertido*, es decir, *dirigido hacia* Algún otro. Solamente él creía que esta conversión ya se había operado.

«Si después que hemos dejado el siglo por Dios, no os he dirigido todavía una palabra de consuelo o de exhortación, no debéis atribuirlo a mi negligencia, sino a vuestra cordura, en la que siempre tuve una confianza absoluta. No creí que ninguno de estos socorros fuesen necesarios a aquella sobre la que Dios repartió todos los dones de su gracia, a la que, con sus palabras y ejemplos es capaz de esclarecer los espíritus turbados, de sostener los corazones débiles, de enfervorizar a los que se entibian» (7). Estas cuantas palabras de

introducción son suficientes para que la correspondencia tenga un tono totalmente diferente al de la carta de Eloísa: se podría hablar de un malentendido si, precisamente, cada término no se hubiera pesado cuidadosamente y deseado su efecto. Aquí se pone de manifiesto en qué consistió el éxito de Abelardo como profesor, porque de lo que hay que hablar es de sentido pedagógico: el maestro se dirige al alumno y, como sabe lo que puede esperar de él, se orienta hacia lo que en éste hay de mejor; no es una reconvención, sino una exhortación muy positiva: ¿qué hubiera hecho Eloísa con las cartas o instrucciones de Abelardo, puesto que se muestra tan celosa y prudente en las conversaciones con las religiosas confiadas a su custodia? Y Abelardo, en una frase, le recuerda tanto su pasado de priora como su presente estado de abadesa. De este modo se encuentran uno y otro, sin la menor alusión al amante y a la amante de otros tiempos, colocados en su estado real y presente: ella, la abadesa de un convento en fundación; él, el abad de un monasterio, que no puede hacer por ella otra cosa que hacerla amonestaciones de orden únicamente espiritual.

Pero como Abelardo sintió profundamente el desamparo que revelaba la misiva de Eloísa, este preámbulo no anuncia un final de ruptura: «De todos modos —añade— si vuestra humildad juzga los hechos de otra forma y si, incluso en las cosas que se relacionan con el Cielo, sentís la necesidad de mi dirección y de mis consejos por escrito, decidme sobre qué materia necesitáis que os esclarezca; yo os responderé según los medios que el Señor me conceda» (8). La situación está enteramente restablecida: si Eloísa reclama cartas, es por humildad; dichas cartas no pueden tener por objeto más que «las cosas relacionadas con el Cielo» y las respuestas, que él no se niega a dar, no podrán referirse más que a los temas susceptibles de interesarles mutuamente en lo sucesivo: los relativos a su vida interior. No es posible en adelante ninguna afrenta, los dos tonos diferentes que se emplean en la correspondencia se han dado con claridad, como las claves de un pentagrama musical.

La continuación de la carta sería casi inútil después de este preámbulo, si Abelardo no desarrollara, siempre en el mismo

tono, los temas, particularmente gratos para Eloísa, de sus relaciones mutuas y de los peligros a que se exponía entonces su persona: si está en peligro, que ruegue por él, porque son bien recibidas cerca de Dios «las oraciones de las mujeres por los seres queridos, y de las esposas por los esposos». Y aquí enumera los ejemplos sacados de la Biblia que muestran la fuerza de la oración, capaz de cambiar el curso de las cosas. Una de sus referencias es particularmente importante: la de la hija de Jefté; la historia va a inspirar a Abelardo uno de sus más bellos poemas, el *planctus* —planto o lamentación, lo que se llamará más tarde *planh* en el lenguaje de los trovadores— puesta precisamente en la boca de la hija de Jefté. Sabemos que este personaje de la Biblia, «después de hacer un voto inspirado por la locura, lo cumplió aún más locamente y sacrificó a su única hija» (9): vencedor en un combate, hizo el voto de ofrecer en sacrificio «al que saliera de las puertas de su casa a su encuentro». Y fue su hija «la que salió a su encuentro con tamboriles y danzas» (10). Tanto para Eloísa como para Abelardo, esta alusión al sacrificio de un ser querido, de un ser inocente, el último que se hubiera sacrificado, era clara. Además, la encontraremos desarrollada en el poema en el que se revelan los dones que le hicieron célebre en su tiempo.

Al desarrollar el tema del poder de la oración, Abelardo muestra luego que la oración de una mujer es de las que Dios escucha: «No tenéis más que recorrer el Antiguo y Nuevo Testamento; encontraréis que los milagros más grandes de resurrección tuvieron lugar casi exclusiva o especialmente ante los ojos de mujeres, y para ellas o en ellas» (11). Y cita a la viuda de Naín, a las dos hermanas de Lázaro.

Por último, después de estas consideraciones generales, se dirige a ella: «A vos sólo... a vos cuya santidad es seguramente tan poderosa cerca de Dios y que sois la primera que debe socorrerme en las pruebas de una adversidad tan grande» (12). De esta forma, todo el amor de Eloísa deberá contenerse y resumirse en esta oración que le pide y que es la única clase de relación que puede existir en adelante entre ellos. Con lo cual, termina la carta recordándole que en El Paráclito ellas tenían costumbre, cuando él residía allí, de finalizar las

horas canónicas con una oración con antífona y responso por el que fue su fundador. Y da el texto de otra oración mejor adaptada a las presentes circunstancias: «No me abandones, Señor, padre y dueño absoluto de mi vida, por temor a caer ante mis adversarios y que mi enemigo se regocije de mi pérdida... Preserva, Señor, a tu servidor que espera en Ti...» Por último, le da a conocer su deseo supremo en caso de que muriera: «Que mi cuerpo, ya haya sido enterrado o abandonado, se vuelva a traer por mediación vuestra, os lo suplico, a vuestro cementerio, a fin de que la vista habitual de mi tumba invite a nuestras hijas, qué digo, a nuestras esposas en Jesucristo, a orar más a menudo por mí ante el Señor» (13). La incitación a superar el amor puramente humano no puede ser más completa: «Lo que os pido sobre todas las cosas es trasladar a la salud de mi alma la solicitud demasiado explícita que hoy tenéis por los peligros de mi cuerpo.»

Tal es a este propósito la lamentación familiar de nuestra Eloísa,
[que se dice y se redice a menudo a sí misma:
Si no puedo salvarme sin el arrepentimiento
del pecado que cometí antaño, no hay esperanza alguna para mí.
Porque los goces saboreados juntos fueron para mí tan dulces,
que al recordarlos no siento más que placer (14).

Sin duda, en la mente de Abelardo, el diálogo había terminado para lo sucesivo. Carta por carta, pregunta y respuesta, puso en orden, con una infinita delicadeza, el sufrimiento y pasión que revelaba una misiva loca; el grito se terminaba en oración, y él imperaba lo suficiente sobre el alma de Eloísa para convencerla de que observara fielmente la línea de conducta que él le trazaba. Además, ¿no mostró lo precaria que era la vida del que amaba, y no orientó hacia una perspectiva más de acuerdo con las realidades terrestres y celestiales la atención que prestaba a su persona?

Pero no tuvo en cuenta que, al hacerlo, sólo daba pretexto a nuevas lágrimas, las cuales darían a su vez lugar a nuevos desahogos afectivos. La comunicación así establecida va a ser tan premiosa, tan decisiva, que no se puede leer la carta de Eloísa sin tener en cuenta la respuesta que tendrá de Abelardo y, recíprocamente, porque si, de modo voluntario, los dos

tonos siguen siendo totalmente distintos en las *Cartas I y II*, aquí Abelardo tendrá que ir, de buen o mal grado al terreno de Eloísa y aceptar el duelo a su nivel.

Eloísa empieza por poner de manifiesto una vez más su habilidad, extraordinariamente femenina, al atacar un punto que puede desconcertar al interlocutor; aquí es casi una mujer de mundo; como domina con facilidad una situación en la que muchas otras se hubieran encontrado en dificultad, ataca una cuestión de estilo epistolar: «Me sorprende, oh bien mío, que faltando a las reglas del estilo epistolar e, incluso, al orden natural de las cosas, os hayáis permitido al nombrarme y saludarme en vuestra carta, poner mi nombre antes que el vuestro, es decir, la mujer antes que el hombre, la esposa antes que el marido, la sirvienta antes que el amo, la religiosa antes que el religioso y el sacerdote, la diaconisa antes que el abad» (15).

Es cierto, esta habilidad disimula otra: en esta sucesión de antítesis Eloísa se sitúa de nuevo infatigablemente en una postura de inferioridad con relación a Abelardo, y esta humildad de que se vale es una forma más de reivindicación; pase lo que pase son marido y mujer; pase lo que pase, el nivel a que Abelardo se ha negado colocarse es el que le corresponde. Abelardo no hace ninguna alusión al significado real de esta protesta: «En relación con la fórmula de saludo en que yo, decís, he invertido el orden, no hago más —daros bien cuenta de ello— que estar conforme con vuestra manera de pensar. ¿No es una regla general, y no decís vos misma que cuando se escribe a superiores sus nombres deben figurar los primeros? Pues enteraros bien: vos sois mi superiora, habéis llegado a ser mi ama al convertiros en la esposa de mi Maestro» (16). Y a este primer punto, de apariencia anodina, responde Abelardo extensamente desarrollando las imágenes de la Escritura sobre la esposa de Cristo. «Es verdad —escribe— que estas palabras se aplican generalmente a la descripción del alma contemplativa que se llama especialmente esposa de Cristo. No obstante, el mismo hábito que lleváis testimonia que se refieren de manera expresa a vos misma» (17). Y, repitiendo una imagen que se encuentra con bastante frecuencia en las cartas y conversaciones espirituales de aquel tiempo,

exclama: «Feliz cambio de lazo conyugal: antes esposa del más miserable de los hombres, os habéis elevado al honor de compartir el lecho del Rey de reyes, y este honor insigne os ha colocado por encima, no sólo de vuestro primer esposo, sino de todos los sirvientes de este Rey.» Las imágenes del *Cantar de los cantares* se amontonan bajo su pluma: durante todo el siglo XII el admirable poema bíblico constituye la base de todos los escritos que tratan de la caridad, del amor divino.

«Otra cosa —prosigue Eloísa— nos ha sorprendido y emocionado. Vuestra carta, que hubiera debido proporcionarnos algún consuelo, no ha hecho más que aumentar nuestro dolor; la mano que debía enjugar nuestras lágrimas ha hecho que brote la fuente. ¿Quién de nosotras hubiera podido, sin echarse a llorar, escuchar el pasaje del final de vuestra carta en el que decís: "Si llega a ocurrir que el Señor me entregue en manos de mis enemigos y que éstos, triunfantes, me den la muerte..."? Evitadnos tales palabras que hacen que llegue a lo sumo las desgracias de mujeres que ya son muy desdichadas, no nos privéis antes de la muerte de lo que constituye toda nuestra vida.» A lo que Abelardo contesta: «¿Por qué me reprocháis el haberos hecho partícipe de mis angustias, cuando sois vos la que me lo habéis pedido de una manera apremiante y me habéis forzado a ello?» Toda la carta está de este modo impregnada de una cierta dureza, al menos aparente, tratando de rectificar con el esclarecimiento de la razón las efusiones sentimentales.

El tema de Eloísa era: ¡Tú nos hablas de tu muerte, como si pudiéramos sobrevivirte! «¡Que jamás olvide Dios a sus humildes siervas hasta el punto de hacer que sobrevivan a vuestra pérdida! ¡Que jamás nos deje una vida que será más insoportable que cualquier clase de muerte!... La sola idea de vuestra muerte es ya para nosotras una especie de muerte.» Y la respuesta de Abelardo es: «Desde el momento en que no podéis encontrar un lugar para mí en vuestra felicidad, no veo por qué me deseáis la prolongación de una vida tan miserable en lugar de la muerte, que sería una ventura... Las penas que me esperan fuera de este mundo las ignoro, pero conozco bien aquellas de que me veré liberado... Si es que me amáis verdaderamente, no tomaréis a mal esta preocupación. Aún

más, si tenéis alguna esperanza en la misericordia divina hacia mí, desearéis verme liberado de las pruebas de esta vida con tanta más ansia cuanto más intolerable las veis.»

Aquí está el diálogo del hombre y de la mujer, de la lógica y del sentimiento. Abelardo se muestra en él firme, deseoso de afrontar la situación frente a frente, respondiendo palabra por palabra a efusiones que le irritan: «Basta de palabras que nos atraviesan el corazón como espadas de muerte y que nos causan una agonía más dolorosa que la propia muerte» (18), exclamó Eloísa. «Basta, por favor, de reproches, basta de lamentaciones que están muy lejos de salir de las entrañas de la caridad...» (19), responde Abelardo. Eloísa deseaba recibir noticias suyas; debe aceptar el que esas noticias puedan ser malas, el tomar parte tanto en sus dolores como en sus alegrías; no puede, en cambio, desear que se prolongue una vida destinada a sufrimientos insoportables. Aquí habla el estoico.

No tardará en ceder la palabra al teólogo. Eloísa evoca en su carta, en términos patéticos, las desgracias de su existencia: «Si no fuera una blasfemia, tendría derecho a exclamar: ¡Dios, qué cruel habéis sido conmigo en todo!» Como no se atreve a emprenderla con Dios, por una reminiscencia antigua, le sustituye casi inmediatamente por la Fortuna: «¡Qué orgullo me ha procurado en vos! ¡En vos, qué golpes me ha dado! Cómo ha pasado violentamente en mí de un extremo al otro; en los bienes como en los males no ha guardado la medida... a fin de que a las embriagueces de la voluptuosidad suprema sucediera la postración de la mayor desesperación» (20).

Como son propias de su tiempo, las adversidades no condujeron a Eloísa ni a Abelardo a negar a Dios. Hubieran podido estar resentidos con él, echarle la culpa de sus desgracias y, de hecho, esta es la posición de Eloísa. Dios se mostró cruel con ellos; más aún: con los lógicos que son uno y otro, se mostró ilógico: «Todos los fundamentos de la equidad han cambiado en contra nuestra. En efecto, mientras saboreábamos las delicias de un amor inquieto o, sirviéndome de un término menos decente, pero más expresivo, mientras que nos entregábamos a la fornicación, la severidad del Cielo nos trató con indulgencia. Pero cuando legitimamos este amor

ilegítimo, cuando cubrimos con los velos del matrimonio la vergüenza de nuestros extravíos es cuando la cólera del Señor cayó sobre nosotros.» Esto, Eloísa no lo admitió. En el momento en que dejaron de vivir en adulterio es cuando fueron castigados como culpables: «Para los hombres sorprendidos en el adulterio más culpable, el suplicio que habéis sufrido hubiera sido una pena suficiente; y, lo que otros hubieran merecido por adúlteros, vos os expusisteis a ello por el matrimonio.» Dios se ha mostrado injusto. Eloísa ha guardado intacta su fe en Dios, pero no en Dios-Amor. Le estima culpable de una malevolencia hacia ella que, a su juicio, no mereció su vida pasada. Porque, en su tiempo, la rebelión puede conducir a la blasfemia, al sacrilegio, pero no a la negación. Dios sigue presente desde el momento en que se le ataca. Siempre hay la referencia a lo absoluto, aunque sea para maldecirle; cualesquiera que sean los extremos a que uno se encuentre reducido, la salida puede ser el odio o la impiedad, pero no la nada. El hombre puede intentar usar ardides con Dios, incluso combatirle: Dios sigue estando presente en él. Por ello, sin duda, sea dicho de paso, el suicidio es tan raro en esa época: porque en medio de las mayores bajezas, a pesar de las miserias más grandes, existe una fe en Dios que no se puede desarraigar, es decir, en la vida.

Pero Abelardo no pudo soportar que Eloísa la emprendiera con Dios: «Tengo que hablar todavía de esta antigua y eterna lamentación a propósito de las circunstancias de nuestra conversión. La reprocháis a Dios cuando deberíais agradecérsela» (21). Aquí se muestra sublime. Él, que soportó en la carne las consecuencias de sus actos, que podría decir que fue más duramente «castigado que Eloísa», transforma con una palabra la situación llamando conversión a lo que ella persiste en llamar castigo. Éste ya no es el lenguaje de la lógica, sino el de la gracia. Sólo este pasaje bastaría para poner de manifiesto la increíble riqueza de una evolución interior debida a ese «sí» inicial, a esa adhesión de la voluntad al golpe que le afligió. Y en este pasaje sabe, él que nos pareció tan duro cuando reprobó las quejas un poco sentimentales de Eloísa, recurrir a los sentimientos de la manera más delicada y más noble: «Decís que deseáis sobre todo agradarme; si queréis

dejar de torturarme —no digo si queréis agradarme—, rechazar esos sentimientos de vuestra alma. Manteniéndolos no podréis agradarme ni llegar conmigo a la beatitud eterna. ¿Me dejaréis ir allí sin vos, vos que os declaráis dispuesta a seguirme hasta los abismos ardientes del infierno? Pedid con todas vuestras fuerzas que la piedad toque vuestra alma, aunque no sea más que para no separaros de mí, mientras que, como decís, yo voy hacia Dios» (22).

Y con una gran dulzura, dirigiéndose de nuevo a lo que hay de mejor en ella, repite: «Pensad en lo que habéis dicho, recordad lo que habéis escrito a propósito de las circunstancias de nuestra conversión: que Dios, lejos de manifestar sentimientos adversos, se mostró claramente misericordioso conmigo. Sabed por lo menos someteros a una decisión tan feliz para mí y que no lo será menos para vos el día en que vuestro dolor se apacigüe y deje el camino libre a la razón. No os lamentéis de ser la causa de un bien tan grande, de un bien para el que es evidente que Dios os creó de modo especial.» Y por otra parte, ¿fue Dios injusto? Abelardo demuestra sin dificultad que si hubo castigo, éste estuvo en proporción con la falta. Prosiguiendo su argumentación, vuelve despiadadamente a tocar el punto de las circunstancias que, a sus ojos, agravaban sensiblemente el carácter de sus actos. Le recuerda el sacrilegio de Argenteuil: «Nuestra impudicia no la detuvo el respeto de un lugar consagrado a la Virgen. Aunque fuésemos inocentes de los demás crímenes, ¿no merecería éste el más terrible de los castigos? ¿Me veré obligado a recordar nuestras antiguas manchas y los vergonzosos desórdenes que precedieron a nuestro matrimonio, la indigna traición para con vuestro tío, de la que fui culpable yo, su huésped y comensal, al seduciros tan impúdicamente? ¿No fue injusta la traición? ¿Quién podría enjuiciar los hechos de otra forma por parte del que yo fui el primero en traicionarle tan vilmente?» (23). Y refiriéndose a ella, a Eloísa, dice: «Sabéis que durante vuestro embarazo, cuando os hice pasar a mi país, habéis revestido el hábito sagrado y que, por este disfraz irreverente, habéis ultrajado la profesión a que pertenecéis hoy. Mirad si después de esto la justicia, qué digo, si la gracia divina tuvo razón en empujaros, a pesar vuestro, al estado

monástico, el cual no teméis tomarlo a juego. Ella ha querido que el hábito que profanasteis os sirva para expiar la profanación, que la verdad sea el remedio a la falsa interpretación y repare el fraude sacrílego» (24).

Eloísa, en su carta, se extendió en lamentaciones sobre la suerte de la mujer: «Las mujeres serán siempre la calamidad de los grandes hombres» (25). Ella había desempeñado el papel de Eva, la tentadora; por ella se había perdido el paraíso: Abelardo expulsado de las escuelas de Notre-Dame, predestinado a la humillación pública, arrebatado a su brillante carrera. Y enumera las páginas de la Biblia en que la mujer es la causa de desórdenes y desgracias: desde Eva y Adán hasta las mujeres de Salomón, que le hicieron caer en la idolatría y la mujer de Job, que le incitó a blasfemar; ella es de su prole, de su raza. De este modo se imagina toda una serie de meditaciones lúgubres en el claustro de Argenteuil o en la soledad de El Paráclito.

En su respuesta, Abelardo señala esos actos de autoacusación y prolonga las meditaciones bíblicas de Eloísa, del Antiguo al Nuevo Testamento, del reino de la Ley al de la Gracia. ¿Qué significa en el caso de ellos esa pretendida «maldición» de la mujer? Y recuerda de nuevo, sin miramientos, la parte que él tomó en sus desenfrenos: «Sabéis a qué impurezas condujo a nuestros cuerpos los arrebatos de mi pasión. Ni el respeto a la decencia, ni el respeto a Dios, ni siquiera los días de la Pasión de Nuestro Señor y de las grandes solemnidades pudieron sacarme del cenagal en que rodaba.» Esto no se puede comprender si no se relaciona con las costumbres del tiempo, según las cuales, incluso entre esposos, se privaban de toda relación sexual en tiempo de Cuaresma, de la Pasión, de las Témporas y de las Vigilias de fiestas, del mismo modo que se privaban en esos días de los placeres de la gula y de todo lo que podía halagar el placer en la comida; de ahí las reglas de abstinencia. «Vos no queríais, resistíais con todas vuestras fuerzas, me hacíais amonestaciones y, cuando la debilidad de vuestro sexo hubiera debido protegeros, hice uso de amenazas y violencias para forzar vuestro consentimiento. Ardía por vos con tal fuego que, por esas voluptuosidades infames, cuyo solo nombre me hacen enrojecer, olvidé todo,

Dios, yo mismo. ¿Podía la clemencia divina salvarme de otro modo que privándome para siempre de esas voluptuosidades? Dios se mostró muy justo y clemente al permitir la indigna traición de vuestro tío... En conformidad con la justicia, el órgano que pecó es el que fue castigado y el que expió con el dolor el crimen de sus placeres... ¿Esta privación, que me liberó del yugo abrumador de la concupiscencia, no es la que ha hecho que me encuentre más dispuesto para todos los actos honestos?» (26). Lejos de encontrarse abatidos por la fatalidad de su destino, deben alegrarse uno y otro, porque lo que parece flaqueza y privación a los ojos del mundo, es para ellos motivo de otra clase de alegría y fecundidad: «Qué deplorable pérdida, qué lamentable desgracia si, entregada a las impurezas de los placeres carnales, dieseis a luz con dolor un reducido número de hijos para el mundo, en lugar de esta innumerable familia que creáis con alegría para el Cielo; si no fueseis más que una mujer, vos que hoy día superáis a los hombres, vos que habéis transformado la maldición de Eva en la bendición de María» (27). Sabemos que es un pensamiento familiar de la época la transposición del nombre de Eva por el de María, y el considerar que el Evangelio ennobleció de modo sublime a la que, según el Antiguo Testamento, se consideraba como generadora de sufrimientos y miserias, culpable de haber arrastrado al hombre en su caída. Estos dos polos del pensamiento en la manera de considerar a la mujer, se encuentran presentes en todos los teólogos del tiempo y caracterizan, más ampliamente, una época en la que la mujer ocupó un lugar sumamente privilegiado, que traducen todos los modos de expresión: poesía, pintura, escultura, ya se trate de la «gran Señora» de los trovadores y troveros o de la Virgen como majestad que subirá al trono del tímpano de las catedrales.

Y Abelardo mostrará que es un verdadero maestro espiritual al liberar a Eloísa de ese sentimiento de culpabilidad que pesa con tanta fuerza sobre ella. Porque no solamente es culpable [«Quiera el Cielo que yo haga una digna penitencia por ese pecado..., que lo que vos sufristeis en vuestra carne yo lo sufra, como es justo, mediante la contrición de mi alma durante toda la vida» (28)], sino que roza la desesperanza, el

sentimiento anticristiano por excelencia, el mismo pecado que el de Judas, con la idea de que su arrepentimiento no existe. Su carta no tiene nada de envidiable, desde ese punto de vista; en ella hay las más cínicas confesiones modernas: «Si hace falta mostrar abiertamente la debilidad de mi miserable corazón, no encuentro en mí el arrepentimiento necesario para apaciguar a Dios. No puedo evitar acusar su despiadada crueldad acerca del ultraje que se os infligió, y no hago más que ofenderle con mis murmullos hostiles a sus órdenes, que están muy lejos de tratar de apaciguar su cólera por medio de la penitencia. ¿Se puede decir que se hace penitencia, cualquiera que fuere el tratamiento que se inflige al cuerpo, cuando el alma conserva la idea del pecado y arde con las pasiones de otros tiempos? Es fácil confesarse de sus faltas y acusarse de ellas; es fácil, incluso, someter el cuerpo a mortificaciones externas, pero lo que es difícil es arrancar del alma los deseos de las más dulces voluptuosidades» (29).

Y ahí se encuentra el mal que la inunda y que pone al descubierto en un párrafo desgarrador de esta carta: «Estas voluptuosidades que hemos saboreado juntos han sido tan dulces para mí, que no puedo evitar el amar su recuerdo ni borrarlas de mi memoria. En todas partes las tengo presentes, se imponen a mis ojos con los deseos que despiertan. Sus ilusiones no respetan ni siquiera mi sueño. Hasta en la solemnidad de la misa, en la que la oración debe ser tan pura, estas licenciosas imágenes de voluptuosidad se adueñan de mí de tal forma, que me ocupa más su impureza que la oración. Debería gemir por las faltas cometidas y suspirar por las que no puedo ya cometer.» Y termina: «Alaban mi castidad; es porque no ven mi hipocresía» (30). Abelardo cesó de sufrir, mientras que Eloísa, con todo su cuerpo, con todo su corazón siente la insoportable privación a que está condenada.

Y, de nuevo, Abelardo se revela un admirable maestro espiritual, un guía para las almas. Lo mismo que se mostró severo cuando las lamentaciones de Eloísa desbordaban de sentimentalismo, igualmente, ante estas confesiones de una conciencia atormentada se muestra comprensivo y bueno. Ya no hay la menor huella de reproches ni de indignación. Al contrario: «En cuanto a la repulsa que oponéis a la alabanza, lo apruebo;

mostráis de ese modo que sois aún más digna de ella» (31). Volviendo sobre el tema, desarrolla ampliamente este aspecto positivo de la lucha que mantiene: «Por el solo hecho del castigo infligido a mi cuerpo [el Señor], de un golpe enfrió en mí todos los ardores de la concupiscencia que me devoraba. Me preservó para siempre de la caída. A vos, al abandonar a ella vuestra juventud, al dejar vuestra alma presa de las tentaciones de las constantes pasiones de la carne, os ha reservado para la corona del martirio. Aunque os neguéis a escucharlo y me prohibáis decirlo es, sin embargo, una verdad latente: al que combate sin descanso pertenece la corona» (32). Y propone a Eloísa ese matrimonio místico en el que se unen méritos y sufrimientos: «No me quejo de ver disminuir mis méritos mientras esté seguro de que los vuestros aumentan, porque no somos más que uno en Jesucristo; por la ley del matrimonio no somos más que un cuerpo.» De este modo, a las imágenes de lujuria que Eloísa se quejaba de que la torturaban, opone otra imagen: la de una tortura aceptada para el mayor bien de los dos esposos.

La conclusión es también opuesta a la de Eloísa. Ésta terminaba con una franqueza sin rodeos: «En todos los estados de mi vida, Dios lo sabe, hasta el momento presente he temido más ofenderos a vos que a Él, he deseado mucho más agradaros a vos que a Él» (33). A lo que Abelardo responde: «Dios preparaba ya la circunstancia que debía conducirnos juntos hacia Él; en efecto, si el lazo del matrimonio no nos hubiera unido precedentemente, después de retirarme del mundo los consejos de vuestros familiares, la atracción de los placeres de la carne os hubieran retenido en el siglo. Ved, pues, hasta qué punto se ha ocupado Dios de nosotros» (34).

Qué importa lo que hubieran podido desear uno y otro, puesto que Dios les había conducido adonde no querían.

Abelardo no se limita a hacer exhortaciones. Pertenece demasiado a su siglo para no invitar a Eloísa a verse en una imagen, un rostro, un ejemplo; él mismo se comparaba gustoso con Orígenes, y repite en su carta esta comparación: Orígenes era eunuco; él mismo mutiló su cuerpo, se dice, tomando al pie de la letra la frase del Evangelio sobre los que se han hecho eunucos «con vistas al reino de Dios». En cuan-

to a Eloísa, le recuerda que su nombre es uno de los nombres divinos: «Por una especie de santo presagio unido a vuestro nombre, Dios os destinó especialmente para el Cielo al llamaros Eloísa, cuyo verdadero nombre es Heloín.» Termina pidiendo con insistencia la oración que Eloísa se considera indigna de elevar al Cielo por él, y se apresura a formular el texto de la misma.

Es demasiado bella para permitirnos dejar de transcribirla: «Dios, que desde el comienzo de la creación instaurasteis, haciendo a la mujer de una costilla del hombre, el gran sacramento del matrimonio; Vos, que la habéis honrado y elevado tanto, bien sea encarnando en el seno de una mujer o empezando vuestros milagros por el de las bodas de Canaán; Vos, que en otros tiempos concedisteis este remedio, según vuestros deseos, a mi incontinente debilidad, no desoigáis los ruegos de vuestra sierva. Los pongo humildemente a los pies de Vuestra Divina Majestad por mis pecados y por los de mi amado. Perdonad, oh Dios de bondad, ¿qué digo?, oh Dios, que sois la misma bondad, perdonad nuestros grandes crímenes, y que la inmensidad de vuestra inefable misericordia se iguale a la multitud de nuestras faltas...

»Vos nos unisteis, Señor, y Vos nos separasteis cuando y como os pareció bien. Acabad hoy misericordiosamente lo que comenzasteis misericordiosamente. Lo que separasteis por un día en este mundo, unidlo a Vos por la eternidad en el Cielo, oh, nuestra esperanza, nuestra dicha, nuestra espera, nuestro consuelo, Señor que sois bendito por todos los siglos. Amén.»

*

Por tanto, es con una oración como se termina la explosión de amor, porque la correspondencia amorosa se acaba con la *Carta IV* de Abelardo. Y, después de todo, esto se encuentra mucho en la mentalidad del tiempo. ¿No vemos a los principales trovadores terminar sus días en una abadía? Bernardo de Ventadour en la abadía de Dalon, donde también viene a refugiarse al final de su vida tumultuosa Beltrán de Born; Peire de Auvergne, en Grandmont; Folquet de Marseille, en

Thoronet, de donde pasará a la silla episcopal de Toulouse, por no citar más que los principales.

Y otro testimonio de la mentalidad del tiempo nos lo dan las direcciones de esas cartas: por sí solas, aunque se hubiese extraviado el texto de la correspondencia, nos dan a conocer el contenido de él. En esta época hay un arte del lenguaje. Los términos se eligen para que sean expresivos por sí solos, y esto implica una educación de la palabra que se manifiesta hasta en la vida corriente; por ejemplo, bajo la forma familiar del sobrenombre; a tal rey de Inglaterra se le llama Beau-Clerc, a tal otro Court-Mantel o Plant-à-genêt. El sobrenombre caracteriza la persona en la lengua que se habla, como el sello en el escrito, como el blasón en el campo del torneo. Además, aunque ha desaparecido hoy por completo, esta costumbre del sobrenombre persistía hasta no hace mucho tiempo en el campo; y esta característica de la vida medieval ha sobrevivido, puesto que el sobrenombre de antaño se ha convertido para nosotros en el nombre de familia.

Este arte del lenguaje está favorecido, en lo que atañe a los escritos del siglo XII, por la enérgica concisión y el valor poético del latín que se usaba entonces —el cual difiere profundamente, es inútil señalarlo, del latín clásico—. De ahí las expresiones concisas que emplea Eloísa, especialmente, tan elocuentes por sí solas, tan cargadas de significación, que un Octavio Gréard, a pesar de su consumada ciencia de traductor, no pudo traducir más que desarrollándolas ampliamente.

El sobrescrito de la primera carta es una especie de obra de arte; cada palabra transmite el eco de un episodio de la dolorosa historia:

«*Domino suo, imo patri; conjugi suo, imo fatri; ancilla sua, imo filia; ipsius uxor, imo soror; Abelardo Heloissa*»: «A su señor, o más bien, a su padre; a su esposo, o más bien, a su hermano; su sierva, o más bien, su hija; su esposa, o más bien, su hermana, a Abelardo Eloísa.» Es imposible poder definir con una precisión más cruel sus respectivas posiciones, tanto desde el punto de vista espiritual como desde el punto de vista más concreto.

Pero el sobrescrito de Abelardo no es menos significativo:

«Heloissa dilectissime sorori sue in Christo, Abelardus frater ejus in ipso»: «A Eloísa, su muy querida hermana en Jesucristo, Abelardo, su hermano en Jesucristo.» A una llamada, Abelardo contestaba con un programa: ya no se trataba de tener la mirada fija uno en otro, sino de mirar uno y otro en la misma dirección. Y esto era una vez más una definición de la pareja: de la que ellos formaban en adelante. Pero como todavía no puede aceptar semejante definición, Eloísa prosigue: *«Unico suo post Christum, unica sua in Christo»;* lo cual se puede traducir por: «A su único después de Cristo, su única en Cristo.» Mas para llegar a comprender bien hay que desarrollar el sentido de cada término: «Al que es todo para ella después de Jesucristo, la que es toda suya en Jesucristo.» Esto es aceptar a Cristo: Eloísa y Abelardo creen en Dios uno y otro; pertenecen a una época en que la existencia normal está ordenada según la fe en Cristo; y si no se reconoce este antecedente fundamental, se pasará, evidentemente, al lado de lo que constituye el interés de esas cartas, las cuales tienen tanta afinidad con nosotros y, en conjunto, son tan profundamente humanas que sus autores han llegado a ser los prototipos del Amante y de la Amante. Pero Eloísa cree que debe recordar que ella debe ser todo para Abelardo como él es todo para ella. A lo que Abelardo contesta: *«Sponse Christi servus ejusdem»:* «A la esposa de Cristo, el siervo de Cristo.»

Esta comunicación nos hace presente y dramática la situación conflictiva en que se encuentra constantemente la pareja, el «dos». No se puede por menos de evocar aquí todo un conjunto de imágenes familiares al siglo XII, que ilustran el tema del número *dos,* número «infame» (comprendamos: de mal renombre), que implica la oposición. En el segundo día del Génesis aparece la separación, la ruptura. «Dios hizo el firmamento y separó las aguas que hay debajo del firmamento de las aguas que hay encima del firmamento.» Este segundo día, Dios no dijo que su obra era buena; Abelardo lo hace notar —como lo hacen por otra parte todos los comentarios contemporáneos sobre el Génesis— en su *Exposición sobre los seis días,* que hizo a petición de Eloísa: «Hay que señalar... que en ese día no se dice: "Y Dios vio que su obra era buena, como los demás días"» (35). Con la separación entre las

aguas de arriba y de abajo, aparecieron todas las escisiones, todas las oposiciones, todos los «duelos» que más tarde llegarían. Y en cada pareja se encuentra de nuevo el duelo original, resuelto momentáneamente cuando los esposos son «dos en una sola carne», y que trasciende cuando aparece el hijo, que obliga a dos miradas clavadas una en otra a alejarse una de otra, a fin de armonizarse juntas y volverse a encontrar, unidas y orientadas en la misma dirección; así se establece la armonía de la pareja. Para Eloísa y Abelardo —este último lo comprendió desde el primer momento— la armonía no podía establecerse hasta que sus miradas se fijaran más allá de sí mismos.

El patético dúo podría detenerse ahí. Eloísa quiso proseguirle, pero resignada esta vez a dar su consentimiento al programa que le indicaba su esposo convertido en su maestro espiritual, escribe: «*Domino specialiter, tua singulariter*»; lo que puede traducirse: «A Dios por la especie, a ti por el individuo.» Ella recuerda aquí la dialéctica; vuelve a encontrar sin dificultad las categorías que su maestro le inculcó; y, a fin de agradarle, vuelve a ser abadesa; en adelante, puesto que él lo exige, hablará la abadesa de El Paráclito.

«A fin de que no puedas en nada acusarme de desobediencia, he impuesto a la expresión de mi pena, siempre dispuesta a dejarse llevar, el freno de tu defensa. Por lo menos, al escribirte sabré contener lo que en nuestras entrevistas sería difícil, ¿qué digo?, imposible prever. De nada somos menos dueños que de nuestro corazón, y en vez de encontrar la fuerza necesaria para mandar en él nos vemos obligados a obedecerle. Por eso, cuando sus afectos nos hostigan, no hay nadie que pueda contener los asaltos de los mismos, pues son tan imprevistos que, cuanto más rápidos son esos transportes del alma, más fácilmente se exteriorizan en la realidad y se les da libre curso al hablar... Por tanto, retendré mi mano y no la dejaré escribir más que aquello que mi lengua no podría dejar de decir. Quiera Dios que mi afligido corazón esté tan pronto a obedecer como mi pluma» (36). Ahí hay una cosa distinta al silencio glacial o la desobediencia: una voluntad de superación llevada hasta el heroísmo. Deliberadamente impondrá silencio a los sentimientos que no puede

reprimir y, como desconfía de sí misma, tendrá cuidado escrupuloso en controlarse.

Pero esto no tendrá lugar sin que haga una última petición. Y aquí adquiere conciencia de que no rebasa sus derechos: Abelardo tiene el deber de contestarla. Además, ¿no ha conseguido, en resumidas cuentas, lo que ella se proponía? Porque, después de todo, al reaccionar de esa forma con la lectura de la *Carta a un amigo,* quiso tener un intercambio sincero de ideas con el que no dejó de amar, y aunque este intercambio no tuvo lugar en el sentido que ella seguramente deseó, se llevó a efecto. Abelardo la contestó. Debido a ella tuvo que salir de ese mutismo que le reprochaba con vehemencia. Le conduce a evocar el pasado, tan querido por ella; a la presente carta tendrá que contestar también, porque esta vez Eloísa le interroga sobre lo que constituye su presente y su futuro: «Nosotras, siervas de Jesucristo e hijas de Jesucristo —dice, al hablar esta vez en nombre de la comunidad que dirige—, suplicamos hoy a tu paternal bondad que nos concedáis dos cosas de las que sentimos absoluta necesidad: la primera, hacernos saber dónde tiene su origen la orden de religiosas y cuál es el carácter de nuestra profesión; la segunda, darnos un reglamento y dedicarnos en él una fórmula escrita que sea especialmente apropiada para mujeres y que fije de una manera definitiva el estado y el traje de nuestra comunidad, de lo que ninguno de los Santos Padres, que sepamos, se ocupó nunca. Debido a la falta de esta institución, hoy día hombres y mujeres están sometidos en los conventos a la misma regla, y el mismo yugo monástico se impone al sexo débil y al sexo fuerte. Hasta el momento presente, las mujeres y los hombres profesan igualmente la regla de San Benito, aunque sea evidente que esta regla fue hecha únicamente para los hombres y que sólo puede ser observada por hombres...»

El silencio guardado por Eloísa después de la correspondencia amorosa no es más que un efecto literario. Aparte de esta carta, cuyo tono es tan diferente del de las precedentes, tenemos el testimonio de la continua comunicación existente entre la abadesa de El Paráclito y Abelardo, que esta vez desempeña la función de guía espiritual. Después de las dos

cartas que dictan la regla del convento, están los himnos que le pide Eloísa para cantar en los distintos tiempos litúrgicos; los sermones que solicita para edificar a la comunidad; los problemas que le somete; también, ya lo veremos, hay intercambios más profundos durante las últimas tempestades que marcarán la vida de Pedro Abelardo, y aún después de su muerte. Así es que toda la vida de Eloísa está esclarecida y guiada por Abelardo. En lo sucesivo se encuentran unidos por un común deseo; Eloísa obtuvo de él la solicitud que estaba obligado a tener con ella; Abelardo obtuvo de ella que esta solicitud fuese exclusivamente para ayudarla a servir al Señor.

Esta continuidad de comunicación nos permite entrever la vida de Eloísa en El Paráclito. Lo que subsiste en el momento actual de los antiguos edificios, no permite lo más mínimo evocar el cuadro de su existencia: una especie de casa fortificada con torrecillas, posterior al siglo XII, marca el lugar, y únicamente, dentro de la granja, una sala abovedada podría remontarse a la época de Eloísa; lo que no ha cambiado, por el contrario, es el paisaje, el ambiente bastante austero de ese rincón del campo, prado y bosque donde el agua se estanca; pero en los charcos, que se multiplican en otoño, se refleja el admirable cielo de Champaña y sus puestas de sol, de una limpidez sorprendente, inundadas de luz rosa.

En este marco romántico se imagina uno sin dificultad el canto de las monjas —ese canto que da ritmo a toda su vida, que varía con las horas y las estaciones—. El inmenso esfuerzo que representa la composición de himnos testimonia suficientemente la importancia que Abelardo da a la oración cantada, y sería traicionarle si se olvidara esta parte de su obra: alrededor de ciento cuarenta himnos compuestos para marcar cada una de las fases del oficio litúrgico, todos llenos de Sagrada Escritura y riqueza doctrinal, con frecuentes cadencias verbales de gran fuerza poética, como el famoso himno *O quanta qualia,* destinado a las vísperas del sábado, así como también el del primer nocturno de la fiesta de Navidad. Esta obra poética encuentra su coronación con los seis *planctus,* en los que se encuentra siempre algún eco de su historia y de la de Eloísa: seis poemas inspirados por la

Biblia y que seguramente se difundieron mucho, porque se ha hecho notar recientemente es la melodía (el «Lamento de las compañeras de la hija de Jefté», de que hablamos anteriormente) que, más tarde, sirvió de base a una endecha que llegó a ser muy popular en francés antiguo: la «Endecha de las doncellas». Esta melodía, compuesta por Abelardo, se encontraba en los labios de todo el mundo cien años después de su muerte.

No es nada sorprendente que, en la regla que da a El Paráclito, se confíe la instrucción de las compañeras más jóvenes a la religiosa encargada del canto, lo que se ajusta a las costumbres de un tiempo en el que toda educación empieza por el canto. «Ella enseña a las otras a cantar, a leer, a escribir y a anotar la música; también tiene a su cargo la biblioteca, da y recoge los libros, cuida de las copias y de los grabados.» La regla dictada por él es, como pidió Eloísa, la adaptación a un convento de mujeres, según las necesidades propias de las mujeres y la espiritualidad que puede ser peculiar en ellas, de la regla de San Benito. Los deseos de Eloísa en materia de regla, tendían, sobre todo, a esta adaptación: que no tengan que hacer trabajos superiores a sus fuerzas —por ejemplo, los trabajos del campo a los que San Benito sometía a los monjes—, ni oraciones de una duración agotadora; de este modo consideraba suficiente repartir el salterio en los oficios de la semana sin que un mismo salmo se repitiera dos veces; y también deseaba algunas disminuciones en el régimen habitual: empleo de la carne, del vino, etc. Sus peticiones dan prueba de un espíritu de moderación que contrasta con lo que se conoce de su carácter apasionado, y también muestran su aptitud para cumplir con las responsabilidades que asumía al llegar a ser abadesa de El Paráclito. «Quiera Dios que nuestra profesión nos eleve hasta alcanzar la altura del Evangelio sin pretender superarlo: no tengamos la ambición de ser más que cristianas.»

Respondiendo a este voto, Abelardo se hace prudente a su vez; su regla no comprende nada excesivo en la ascesis. Prevé que, bajo el traje de lana negra, las religiosas, que llevan en todas las estaciones una camisa de tela, calzas y zapatillas o

zapatos, podrán también usar en invierno una «piel de cordero», y que tendrán un abrigo que, por la noche, les servirá de manta; en el dormitorio tendrán camas con colchones, almohada, almohadón, sábanas y cubrecama. Se levantan para cantar maitines, pero el tiempo de vela y de sueño están repartidos con suficiente equilibrio. En cuanto a la alimentación, sus prescripciones están llenas de sensatez. «¿Es un gran mérito abstenernos de carne, cuando nuestras mesas están repletas de una cantidad innecesaria de otros alimentos? Compramos a precios elevados toda clase de pescado... como si fuese la calidad y no la abundancia excesiva de los alimentos lo que constituye la falta... Lo que es necesario en esta vida pasajera, no es buscar la calidad de los alimentos, sino contentarse con los que se tienen cerca de uno.» Su regla no ofrece además ninguna característica que la diferencie profundamente de las reglas monásticas en uso en aquel entonces; a lo sumo, aquí y allá, se aprecia un rasgo personal, como sucede con esta observación: «Prohibimos formalmente hacer que prevalezca nunca la costumbre sobre la razón y mantener algo porque es costumbre, no porque es de razón. Hay que ajustarse a lo que nos parece bien, no a lo que se acostumbra.»

Una vez dicho esto, Abelardo no tiene nada de la audacia innovadora de su compatriota Roberto de Arbrissel. Éste, cuando creó la Orden de Fontevrault, previó monasterios dobles —monjas y monjes rigurosamente separados unos de otros, lo que se comprende—, la suprema autoridad de la administración se confiaba a la abadesa; no era, además, la única fundación de este género en aquella época, porque estos dobles monasterios de hombres y mujeres son numerosos, especialmente en las cristiandades célticas, en Inglaterra y en Irlanda.

Abelardo prevé también la existencia de un monasterio de hombres, cuyos monjes y legos deberán prestar servicio al monasterio de mujeres, ya sea para celebrar los oficios o para ayudar en los trabajos manuales. Pero añade: «Queremos que los monasterios de mujeres estén siempre sometidos a monasterios de hombres, de forma que los hermanos se ocupen de las hermanas, que un solo abad se ocupe, como un padre,

de las necesidades de los dos establecimientos, que no haya en el Señor más que un solo aprisco y un solo pastor.» Es verdad que rectifica más adelante esta sugestión: «Queremos... que el abad esté dirigido por las religiosas, de tal forma que reconozca como sus superiores a las esposas de Cristo de las que es el servidor, y que le satisfaga no mandarlas, sino servirlas.»

Se podía esperar que este maestro, acostumbrado a dirigir escuelas, se preocupara especialmente en aconsejar a las religiosas que tuvieran interés en instruirse. Para ello invoca el ejemplo de San Jerónimo, que exigía el estudio de la Sagrada Escritura a las mujeres que se agrupaban alrededor de Pablo en Belén para llevar allí la vida religiosa. «Teniendo presente el interés de una persona tan docta y de esas santas mujeres por las Escrituras divinas, os invito y deseo que os dediquéis sin tardanza, mientras que podáis hacerlo y tengáis una madre que posea esas tres lenguas (griego, latín, hebreo), a estudiarlas a la perfección, a fin de que todo lo que pudiera dar lugar a duda debido a las diversas traducciones, podáis dilucidarlo. La misma inscripción de la cruz del Señor escrita en hebreo, griego y latín, me parece prefigurar esto pertinentemente: para que el conocimiento de dichas lenguas se extienda en la Iglesia sobre toda la Tierra, porque el texto de los dos Testamentos está redactado en esos lenguajes. Podéis, sin viajes largos, sin grandes gastos, instruiros en ellas... puesto que, como he dicho, tenéis una madre que conoce suficientemente esta materia» (37).

Los comienzos de El Paráclito —Abelardo lo atestigua— fueron extremadamente pobres y precarios. Las religiosas no debieron de encontrar para refugiarse más que las chabolas de adobe, edificadas por los estudiantes, y la capilla; posiblemente esta capilla se erigía en el mismo sitio en que está la que hoy señala el lugar en que fueron enterrados Abelardo y luego Eloísa. El cartulario de El Paráclito, que se ha conservado, muestra el aumento progresivo de los bienes de la comunidad. En 1134, el obispo de Melun, Manassés, consagra algunos diezmos que recauda en su diócesis a «aliviar,

por lo menos en parte, la penuria de las pobres siervas de Cristo que le sirven devotamente en El Paráclito»; más tarde, en 1140, se comprueba que el convento está lleno de deudas. En cambio, cuando el 1 de noviembre de 1147, el legado del Papa, en nombre de Eugenio III, hace en Châlons la verificación de los bienes de El Paráclito, la lista es impresionante; como sucede siempre en aquella época, se trata de una serie de derechos de distinta índole, percibidos aquí y allá: la utilización de los bosques de Courgivaux, Pouy, Marcilly y Charmoy, tanto para que pasten en ellos los rebaños como para coger las vigas necesarias para las construcciones, cinco céntimos por el peaje del puente de Baudement, dos sextarios de centeno de la tierra de Gautier de Courcemain, doce denarios de censo sobre el prado de Thierry Gohérel, un moyo de avena y veinte gallinas, donación de Margarita, vizcondesa de Marolles, etc.; pero también hay donativos más importantes: un molino, una casa, fanegas de viña y prado, tierras de cultivo, las cuales representan en adelante un extenso dominio.

Y sus protectores son gentes pudientes, porque en primer término se encuentra el propio conde de Champaña. Thibaud, que les dio un moyo de trigo por año, el producto de la explotación de la pesca cerca de sus molinos de Pont-sur-Seine, dieciséis sextarios de cereales del Moulin-de-l'Étang. Varios caballeros poco importantes de la región contribuyeron también a dotar el convento, tales como Arpin, de Méry-sur-Seine, y otros llamados Félix o Amado que se les designaba con el nombre de *millas* sin más explicación; asimismo mucha gente humilde, como la mujer de Payen, el guarnicionero, que les dio cuanto poseía: una casa en Provins y tres perras chicas de censo en Lisines. Parece ser que también gozaban de la estima del clero: entre los donativos que recibieron se cuenta el del arzobispo de Sens, Enrique Sanglier, que les dio el diezmo de Lisines y una parte del de Cucharmoy; el arzobispo de Troyes, Atton, les hizo el don de la mitad del diezmo de Saint-Aubin y también, lo cual nos vuelve a situar en la vida del tiempo, de la mitad de las velas el día de la Purificación (2 de febrero); siguiendo su ejemplo, varios sacerdotes figu-

ran también entre los donadores, tales como Gondry de Trainel que, en 1138, les hizo don de un solar edificado que heredó de su padre, o ese sacerdote de Périgny-la-Rose, llamado Pedro, que les dio casas y viñas.

Algunos de estos donativos se debieron a la entrada de monjas en el monasterio. Como un tal Galon y su mujer, Adelaida, que dieron la mitad del molino de Grèvecoeur y las viñas que tenían en el mismo lugar, con un censo de cuarenta perras chicas para percibir en Provins o en Lisines, cuando Hermelina, hermana de Adelaida, hiciera los votos en El Paráclito; lo que prueba que el convento empezaba a recaudar en la región desde la fecha de 1133 a la que se remonta este donativo; otro diezmo, el de Villegruis, lo concedió el caballero Raúl Jaillac y su mujer, Isabel, con motivo de la toma del velo de una de sus sobrinas.

El conjunto de estas actas prueban la excelente administración de Eloísa; fue una abadesa vigilante, que cuidaba de la buena dirección del monasterio, y éste, establecido en circunstancias tan poco favorables (¿no se trataba de religiosas que precedentemente fueron dispersadas de un convento que tuvo mala reputación?), no tardó en gozar del apoyo y de la estima general. El propio rey Luis VI, desde 1135, les concedió donativos. No se puede tachar a Abelardo de exagerado cuando escribe, describiendo el rápido desarrollo de El Paráclito: «El Señor concedió a nuestra querida hermana que dirigía la comunidad, el encontrar gracia a los ojos de todo el mundo. Los obispos la querían como a una hija, los abades como a su hermana, los laicos como a su madre; todos por igual admiraban su piedad, su sabiduría, la incomparable dulzura de su paciencia. Cuanto menos se dejaba ver, añade, más se encerraba en el oratorio para concentrarse en sus meditaciones santas y oraciones, y más solicitaban con ansia su presencia y la instrucción de sus conversaciones.»

Lo que quiere decir que, como todo monasterio en aquella época, El Paráclito recibe visitas: los pobres, peregrinos o vagabundos, que la portera se ocupa de recibir, pero la abadesa y las demás hermanas son las que les lavan los pies; el vecindario de los alrededores y, también, de cuando en cuando, miembros del clero o de las autoridades eclesiásticas.

Una de estas visitas, sobresaltó un día al monasterio: Bernardo de Clairvaux se hizo anunciar en El Paráclito. Fue recibido, «no como un hombre, sino como un ángel»; sin duda, pasó un día en el monasterio, con gran satisfacción de las monjas deseosas de recoger su palabra y exhortaciones. Sin embargo, hubo un detalle que llamó la atención de Bernardo durante la visita: oyó con sorpresa cómo las religiosas recitaban el *Pater* de manera inhabitual; en efecto, en lugar de decir según la costumbre general: «El pan nuestro de cada día, dánosle hoy», se decía, en El Paráclito, según una expresión del texto del Evangelio de San Mateo: «Nuestro pan supersustancial dánosle hoy.» Asombrado de esta expresión insólita, interrogó a la abadesa acerca de ella, y Eloísa debió de decirle que esta forma un poco pedante procedía de Abelardo. Por lo demás, una vez pasada la sorpresa, la cuestión no tuvo continuidad.

Pero algún tiempo después vino Abelardo al monasterio y Eloísa le comunicó confidencialmente que el abad de Clairvaux pareció sorprendido de esta ruptura con la costumbre general. Abelardo cogió inmediatamente la pluma. El tono de la carta que con este motivo dirige a Bernardo de Clairvaux es particularmente acerbo. Después de un comienzo bastante deferente —«como habréis creído que esta costumbre proviene de mí, os parezco el iniciador de una cierta innovación; he pensado que debía escribiros mis razones a este respecto, puesto que no me perdonaría haber ofendido vuestro juicio más que el de cualquier otro»—, el tono no tarda en subir. Abelardo justifica el origen de esta expresión y también el hecho de haber introducido una innovación. San Gregorio el Grande, Gregorio VII no dijeron: «El Señor ha dicho: "Yo soy la verdad"», no ha dicho: «Yo soy la costumbre.» Y dejándose llevar de sus impulsos, de pronto, Abelardo reprochaba con cierta vehemencia al abad de Clairvaux ser él mismo un innovador.

«Vos también, contra la costumbre de clérigos y monjes observada desde hace tiempo, y que aún se conserva hoy, habéis instituido entre los vuestros una forma de oficio divino según nuevas disposiciones, y no por ello os consideráis cul-

pable... Para recordar algunas de ellas, habéis desdeñado los himnos habituales y habéis introducido otros que nunca habíamos oído y que son desconocidos en casi todas las iglesias... Cosa sorprendente: habéis consagrado la mayor parte de vuestros oratorios al recuerdo de la Madre del Señor, y no celebráis en ellos ninguna de sus festividades ni las de otros santos. Habéis excluido casi por completo la costumbre venerada de las procesiones. No sólo conserváis a veces el canto de la *Alleluia* en la Septuagésima, contrariamente a la costumbre general de la Iglesia, sino que lo empleáis hasta durante la Cuaresma...»

Y reivindica, él también, el derecho a introducir innovaciones: «El que ha querido que todas las lenguas le proclamen, Este ha deseado que le sirvan mediante diversas clases de culto... No busco persuadir a nadie que me siga en este aspecto... En cuanto a mí, conservaré invariablemente esas palabras y su sentido todo lo posible.»

No se ve que Bernardo contestara a esta epístola, la cual no hace tampoco alusión a otras polémicas entre los dos hombres; debió de tener lugar algún tiempo después de su primer encuentro cuando Bernardo y Abelardo, como abades, respectivamente, de las abadías de Clairvaux y de Saint-Gildas-de-Rhuys, asistieron juntos, el 20 de enero de 1131, a la consagración del altar mayor de Morigny por el papa Inocencio II.

Pero considerada en el conjunto de la vida y de la obra de Abelardo, esta carta, que no tuvo respuesta, en la que abría el fuego, un poco exageradamente, por un incidente bastante trivial, representa el preludio de una polémica de otra importancia.

NOTAS

(1) Poema atribuido a Abelardo. Cf. Raby, II, pág. 313.
(2) *Lettre I*, cap. 4.
(3) *Lettre I*, cap. 3.
(4) *Lettre I*, cap. 6. Se encontrará la demostración y la exposición completa de los errores provocados por una mala lectura de los manuscritos en la obra de Gilson. La discusión aparece en adelante sin objeto; pero no nos hagamos demasiadas ilusiones; la raza de

las gentes para quienes Eloísa y Abelardo no eran Eloísa y Abelardo, lo mismo que Juana de Arco no era Juana de Arco, o Cristóbal Colón no era Cristóbal Colón, etc., están lejos de extinguirse. Además, está sabiamente sostenida por los métodos universitarios, que acostumbran a fiarse más de las deducciones lógicas de una «cabeza bien sentada» que del material histórico en su simplicidad.

(5) *Ibíd.*
(6) *Ibíd.*
(7) *Lettre II*, cap. 1.
(8) *Ibíd.*
(9) *Lettre II*, cap. 2.
(10) *Jueces*, 11, 31 y 34.
(11) *Lettre II*, cap. 2.
(12) *Lettre III*, cap. 3.
(13) *Lettre II*, cap. 4.

(14) *Est nostre super hoc Eloyse crebra querela,*
Que mihi que secum dicere sepe solet:
«Si, nisi poeniteat me commisisse priora,
Salvari nequeam, spes mihi nulla foret.
Dulcia sunt adeo commissi gaudia nostri
Ut memorata juvent que placuere nimis.»

(Ed. Hauréau, pág. 167.)

(15) *Lettre III*, cap. 1.
(16) *Lettre IV*, cap. 1.
(17) *Ibíd.*
(18) *Lettre III*, cap. 2.
(19) *Lettre IV*, cap. 2.
(20) *Lettre III*, cap. 3.
(21) *Lettre IV*, cap. 4.
(22) *Ibíd.*
(23) *Lettre* IV, cap. 4.
(24) *Ibíd.*
(25) *Lettre III*, cap. 4.
(26) *Lettre IV*, cap. 4.
(27) *Ibíd.*
(28) *Lettre III*, cap. 4.
(29) *Lettre III*, cap. 5.
(30) *Lettre IV*, cap. 4.
(31) *Lettre IV*, cap. 3.
(32) *Lettre IV*, cap. 4.
(33) *Lettre III*, cap. 5.
(34) *Lettre IV*, cap. 4.
(35) Debemos esta observación al filósofo que desapareció demasiado pronto, Juan Dahhan, cuyo *Commentaire sur la Genèse* sigue siendo inolvidable para los que se beneficiaron de él; este comentario está próximo a publicarse. Ref. del Génesis: 1, 7. Por supuesto, deseamos vivamente que estas líneas no caigan ante los

ojos de los exegetas actuales, quienes, como sabemos, desde hace mucho tiempo han relegado el Génesis a la categoría de historias pueriles, reflejo de los conocimientos científicos de los hebreos, los cuales eran deplorablemente someros; o también ven en él un compendio de esos cuentos babilónicos a los que cuanto menos se les conoce se refiere uno con más tranquilidad.

Dios, evidentemente, no podía dudar que un día tendría que entendérselas con exegetas tan inteligentes.

(36) *Lettre V*, cap. 5.

(37) PL, 178, c. 332.

V

«EL HOMBRE QUE OS PERTENECE...»

O ros! o vanitas! cur sic extoleris?
Ignoras etiam utrum cras vixeris.
Hec carnis gloria que magni penditur
In sacris litteris flos feni dicitur
Ut breve folium quod vento rapitur.

(¡Vano rocío que te estimas tan importante!
No sabes ni siquiera si vivirás mañana.
Esta gloria carnal que buscas tanto
en la Santa Escritura se llama flor de heno,
como una pajilla ligera que dispersa el viento.)

(Poema atribuido a ABELARDO.)

«¡Oh, mi hermana Eloísa, que quise en el siglo y que la quiero hoy tanto en Jesucristo, la lógica es la que me hizo odioso al mundo!» (1).

Esta comprobación, que inicia la profesión de fe de Abelardo —hecha, ya lo veremos, en circunstancias dramáticas—, muestra la plena lucidez con que juzga su obra y las reacciones que la misma ha provocado.

No obstante, durante varios años Abelardo volverá a enseñar en la Montaña de Santa Genoveva con toda tranquilidad. Desde 1133, probablemente, pero con seguridad en 1136, volvió a encontrar el auditorio habitual y, como en otros tiempos, provocaba el entusiasmo de los estudiantes. Contamos con un testimonio fechado, gracias a uno de ellos, el

inglés Juan de Salisbury, que siguió sus cursos y declara que su marcha le pareció demasiado pronta.

En esta época, posiblemente, es cuando Abelardo compuso dos opúsculos relacionados con la moral: el *Scito te ipsum* y el *Comentario de la Epístola a los romanos*. Sin entrar en el detalle de estas obras, se debe mencionar que no podían, en su tiempo, producir adhesión. ¿No decía Abelardo, por adelantado, que sólo la intención constituye la falta? Eso equivalía a negar, en el pecado, el aspecto de escándalo, y esta posición demasiado marcada, no estaba hecha para atraer la simpatía en un tiempo en que no se considera que una falta pueda ser exclusivamente individual, en que las relaciones de la persona y el grupo son tan estrechas, en que toda comunidad se siente mancillada por la falta de uno de sus miembros; en que, por consiguiente, el escándalo aparece, en ciertos aspectos, tan grave como la misma falta. Este carácter individualista de la moral de Abelardo, ha sido largamente discutido en los tratados de moral así como la importancia que concede a la penitencia (2).

Y es posible también que Abelardo compusiera en esta época una obra que dejó sin acabar: «el diálogo entre el filósofo, el judío y el cristiano», *Dialogus inter philosophum, judeum et christianum*. La obra es muy característica del estado de espíritu de Abelardo. Una noche, cuenta, tuvo una visión. Tres hombres venían hacia él, cada uno por un sendero diferente, y se presentaron: «Todos nosotros profesamos por igual el reconocer a un solo Dios; lo que difiere en nosotros es la fe con que le servimos y la vida que llevamos. Uno de nosotros es pagano, de esos que llaman filósofos, y que se conforman con la ley natural; los otros dos han recibido las Escrituras: uno es judío, el otro cristiano. Durante mucho tiempo hemos tenido conferencias y discutido entre nosotros sobre los diversos aspectos de nuestra fe. Para terminar, pasamos ahora a tu juicio.» Abelardo da primero la palabra al filósofo; él es el que tiene la iniciativa de toda gestión interior, «porque éste es el bien supremo de los filósofos: buscar la verdad mediante el razonamiento y seguir en todas las cosas, como guía, no la opinión de los hombres, sino la razón». Este filósofo, al decidir adoptar la fe que le pareció más

conforme a la razón, estudió sucesivamente la de los judíos y la de los cristianos. Ahora se somete, después de haber preparado debidamente cada uno sus argumentos, al arbitraje de Abelardo. Con esta complacencia ingenua hacia sí mismo, que nunca le abandonó, este último aprovecha la ocasión para poner su propio elogio en boca de su interlocutor: «En la misma medida en que eres renombrado por destacar tanto por la agudeza de tu espíritu como por el conocimiento de una y otra Escritura, podrás mostrarte a la altura de este juicio... Todo el mundo sabe cuál es la sutileza de tu inteligencia, lo mucho que el tesoro de tu memoria está lleno de sentencias tanto filosóficas como divinas, bastante más allá de lo que se estudia generalmente en las escuelas; y es cierto que te has elevado por encima de todos los demás maestros en los estudios, tanto profanos como sagrados... Lo cual nos lo prueba esa obra admirable de teología que la envidia no pudo soportar, que ésta no ha sido capaz de destruir y que la ha hecho más célebre persiguiéndola» (3).

No hay la menor duda de que Pedro Abelardo se consideraba mejor situado que ningún otro pensador cristiano para juzgar y decidir todo lo relativo a las mutuas relaciones entre razón y fe.

Ahora bien, algunos, por lo menos, de sus contemporáneos, estaban lejos de compartir tal opinión.



«Estoy confuso, yo, el último de los hombres, por verme obligado a interpelaros a vos, mis señores y padres. Vuestro deber es hablar, y guardáis silencio sobre uno de los más graves asuntos que interesan el bien común de los fieles. ¿Puedo callarme a la vista de los peligros que corre, sin que nadie se oponga a ello, la fe de nuestra común esperanza, esta fe que Jesucristo ha sellado con su sangre, por cuya defensa los Apóstoles y los mártires vertieron la suya, que los desvelos y trabajos de los doctores nos han transmitido pura y sin mancilla en el siglo desgraciado en que vivimos? Sí, me consumo de dolor interiormente y el sobrecogimiento de mi corazón es tal que, para aliviarlo, necesito levantar la voz en

favor de una causa por la que me sentiría dichoso de ser la víctima si fuese preciso y se presentase la ocasión.

»No os imaginéis que se trata de bagatelas. Es la fe en la Santísima Trinidad, la persona del mediador, la del Espíritu Santo, la gracia de Dios y el sacramento de nuestra redención los que están en tela de juicio. Pedro Abelardo, en efecto, vuelve a enseñar y escribir innovaciones. Sus libros atraviesan los mares, llegan más allá de los Alpes, vuelan de provincia en provincia, de reino en reino. En todas partes son elogiados con entusiasmo y defendidos impunemente. Se dice, incluso, que gozaban del favor de la curia romana... Os lo digo a vuestras mercedes y a toda la Iglesia: vuestro silencio es peligroso... Como no sabía a quién confiarme, os he elegido, me dirijo y recurro a vuestras mercedes para que defendáis a Dios y a toda la Iglesia. ¿Quién temerá aún si cerráis los ojos? En la hora crítica en que la muerte acaba de arrebatar a la Iglesia la mayor parte de sus maestros y doctores, este enemigo interior se lanza sobre el cuerpo desierto de la Iglesia y se adueña del magisterio. Él trata la divina Escritura del mismo modo que trataba antaño la dialéctica...»

Esta carta estaba dirigida simultáneamente a Bernardo de Clairvaux y a Godofredo de Lèves, el obispo de Chartres, que siempre fue amigo y defensor de Abelardo. No estaba exenta de una cierta simpatía por este último:

«Yo también he querido a Pedro Abelardo y desearía seguirle queriendo, bien lo sabe Dios; pero en semejante asunto no puedo tener en cuenta al prójimo ni al amigo. Es demasiado tarde para remediar el mal mediante consejos o amonestaciones privadas; el error es del dominio público, el error se extiende como una mancha de aceite. Lo que se impone es una condena solemne y pública» (4).

De este modo se expresaba el monje cisterciense Guillermo, que con anterioridad fue abad de Saint-Thierry. Fue, seguramente, en 1139, mientras escribía el comentario al *Cantar de los cantares,* cuando llegaron a sus manos las dos obras de Abelardo: *Introducción a la teología* y la *Teología cristiana.* Guillermo estaba retirado entonces en la abadía de Signy, en las Ardennes, adonde le llevó una evolución interior que le

empujaba sin cesar hacia una regla de vida más exigente, hacia un desprendimiento más total; en efecto, nacido en Lieja, poco más o menos contemporáneo de Abelardo, revistió primeramente el hábito monástico en la abadía de Saint-Nicaise de Reims; hacia 1119 o 1120 le eligieron abad de Saint-Thierry en las cercanías de esta ciudad; pero quince años más tarde abandonó el abaciado para pasar de la Orden de los monjes negros a la de los monjes blancos y abrazar la reforma, que se desarrollaba bajo el vigoroso impulso de Bernardo de Clairvaux. También hacia 1135 adoptó la regla cisterciense en la abadía de Signy; posiblemente fue tentado por una vida aún más austera y solitaria —la de los cartujos—, porque pasó una temporada en la cartuja de Mont-Dieu.

Guillermo de Saint-Thierry es un intelectual; pasó por las escuelas, por las de Laon, probablemente; es un pensador que ocupa un puesto importante en la evolución filosófica del siglo XII; como todos los de su tiempo, se interesó en la cuestión del amor, es decir, de conformidad con la visión de la época, en la cuestión de la Trinidad, que constituye el objeto de sus obras principales: *De la naturaleza y de la dignidad del amor, De la contemplación de Dios, El espejo de la fe.*

A continuación de esta carta vehemente, Guillermo de Saint-Thierry envió a sus comunicantes un estudio sobre los errores que notó en las obras de Pedro Abelardo: como las leyó con la pluma en la mano, anotó de paso las expresiones que le parecieron poco ortodoxas; resumió el contenido en trece proposiciones que todas se separaban de la santa doctrina.

Así se inició un conflicto de extrema importancia, no solamente para las personalidades que se enfrentaban en él, sino para la evolución del pensamiento y de la Iglesia: los comentarios a que dio lugar este conflicto fueron tan numerosos a través de los siglos, que sólo su número basta para subrayar la clase de partida que se jugaba; y, de su resultado, dependía, en parte, el desenvolvimiento de la vida religiosa en el siglo XII e incluso más tarde.

Guillermo de Saint-Thierry se dirigió a Godofredo de Lèves como a uno de los obispos más eminentes de su tiempo. ¿No es el obispo, por su función, el pastor del rebaño, el

guardián de la doctrina? También se dirigió a Bernardo de Clairvaux como al maestro de la Orden cisterciense a la que él pertenecía y, asimismo, como al representante, a la encarnación de la reforma religiosa de su tiempo. Bernardo es «el perro guardián de la cristiandad» (5), el que se opone, infatigable, a todos los errores, a todas las debilidades del siglo. Este hombre, consagrado al silencio y a la soledad en la célula de Clairvaux, fue sacado de los mismos una primera vez para resolver un conflicto entre el arzobispo de Sens, el obispo de París y el propio rey, Luis VI. Desde entonces no han cesado de llamarle a todos los sitios en que se siente la necesidad de un arbitraje superior. Cuando la unidad de la Iglesia se encontró amenazada por el antiguo monje cluniacense Pedro de León que, en condiciones irregulares, hizo que le nombraran Papa bajo el nombre de Anacleto, fue a Bernardo a quien se recurrió; fue su autoridad la que, ante los obispos reunidos en Étampes, hizo que desaparecieran las vacilaciones y que se pronunciaran en favor del Papa legítimo, Inocencio II.

Esta posición de Bernardo de Clairvaux en la cristiandad del siglo XII es sorprendente para nosotros, porque se ejerce fuera de toda función determinada en el seno de la Iglesia. Bernardo no es ni obispo ni cardenal; es abad, pero su autoridad no es válida más que dentro de los límites de su abadía. Si se recurre espontáneamente a él para resolver los litigios y aclarar las cuestiones oscuras, es debido, únicamente, a su prestigio personal, y este prestigio es la pleitesía que rinden los hombres del tiempo a una santidad transparente, cuya reputación traspasa las paredes de la célula monacal. Imaginemos, si se quiere, un equivalente en el mundo moderno: el Papa recurre al padre de Foucauld en su ermita de Tamanrasset para pedirle consejo. Bernardo encarna a los ojos del mundo esa reforma que entonces se considera que es el estado normal de la Iglesia; debido a ello, se acude a él instintivamente cuantas veces se advierte que hay algo que reformar. Y por dicho motivo, este monje, que no buscó más que el silencio y el enclaustrarse en el monasterio, tuvo vocación de peregrino; por dicho motivo, este hombre, de salud frágil, incesantemente al borde del agotamiento y que él mismo se compara a un «pájaro desplumado», recorrió Euro-

pa y dirigió sus reconvenciones, no solamente a los obispos y abades de monasterios, sino al Papa, al rey de Francia, a los reyes de Inglaterra y de Sicilia, al emperador de Alemania, etcétera.

Por consiguiente, no puede uno asombrarse de que Guillermo de Saint-Thierry se dirigiera a Bernardo de Clairvaux para hacerle partícipe de las aprensiones que había suscitado en él la lectura de las obras de Pedro Abelardo. Algunos años antes los dos mantuvieron una correspondencia célebre, cuando expusieron sus puntos de vista sobre la cuestión, siempre de actualidad, del lujo en la Iglesia; con esta ocasión, Bernardo escribió la famosa *Apología a Guillermo de Saint-Thierry,* en la que condena con violencia la riqueza bajo todas sus formas: «Decidme, pues, pobres monjes —si es que sois pobres—, ¿qué hace el oro en el lugar santo?»

Recibió la epístola de Guillermo durante la cuaresma del año 1139. «Vuestra emoción —le respondió— me parece que ha sido legítima y necesaria... No es que haya aún leído (vuestro escrito) con tanta atención como lo exigís; pero según lo que he podido ver al hojearlo, me agrada, lo confieso, y le creo capaz de echar abajo esa doctrina impía. Pero como no tengo costumbre, sobre todo en materias tan graves, de fiarme demasiado de mi propio juicio..., creo que será conveniente... que nos encontremos en algún sitio y que hablemos de todo esto. No pienso, sin embargo, que podamos hacerlo antes de Pascua, a fin de no interrumpir el espíritu de oración que exige el tiempo en que nos encontramos...» (6).

La entrevista deseada tuvo, por tanto, lugar después de Pascua. Bernardo se enteró más a fondo del tratado que Guillermo redactó para él. Se decidió que él mismo tendría una entrevista en privado con Abelardo a fin de conducirle, mediante la discusión, a justificar o corregir las proposiciones extraídas de sus obras (7). Los errores incriminados conciernen, en su mayor parte, al dogma de la Trinidad, al que Abelardo consagró lo esencial de su obra; y hemos visto el lugar que ocupa en el pensamiento y en la fe de aquel tiempo. Eso es tanto como decir que la partida que comienza va a tener importancia decisiva. Ninguno de los dos hombres está dispuesto a minimizar lo que constituirá el objeto de sus con-

versaciones. Cada uno defenderá sus posiciones con el ardor que se pone en defender una causa vital.

Conocemos la posición de Abelardo. Hemos visto cómo se propone abordar los aspectos esenciales de la fe por el camino del razonamiento dialéctico. No es que piense negar que la fe reposa sobre una revelación, pero su manera de ser le induce a confiar en el elemento intelectual, por lo menos en «los preliminares de la fe» (8). Como la verdad está revelada, cree en la posibilidad de demostrarla (9). Y toda su enseñanza ilustra esta posibilidad.

En cuanto a Bernardo, se sitúa lo más lejos posible de todo intelectualismo: «La razón de amar a Dios es Dios mismo. La medida de este amor, es amarle sin medida.» Así comienza su *Tratado del amor de Dios*. Para él lo primero es el amor, no el razonamiento. «El amor es el único de todos los movimientos, afectos y sentimientos del alma por el que la criatura puede tratar con su Creador, sino de igual a igual, por lo menos ofreciéndole algo parecido a lo que él da... Cuando Dios ama, sólo quiere ser amado, Él ama para que le amen, puesto que sabe que el amor hará feliz a todos los que le amen» (10).

Para Bernardo, no hay nada que cuente fuera de esta primacía del amor; el amor es el que crea la fe: «No hay nadie que te busque sin encontrarte, por tanto quieres que te encuentren para que te busquen, que te busquen para que te encuentren» (11). La palabra divina no podrá oírla quien la aborde sin amor: «En todas partes, en el *Cantar de los cantares* —escribe—, habla el amor; si se quiere comprender lo que se lee en él, hay que amar. Sería inútil leer o escuchar el canto del amor si no se ama; un corazón frío no puede comprender una palabra ardiente...» (12).

Se concibe el que a un tal hombre los métodos de Abelardo, que se vanagloriaba de ponerse en contacto con el campo de la fe por medio de la razón, le causaran horror. ¿No es lo propio de la fe trascender la razón, no poder someterla a demostraciones?

Si se intenta resumir en una palabra sus respectivas posiciones, se podría decir que la tendencia de Abelardo consistía en llamar «problema» lo que, para Bernardo, era un

«misterio». Ahora bien, a este último no hay nada que le indignara tanto como ver tratar el misterio de la Santísima Trinidad del mismo modo que se trataría un problema. Como escribe acerca de él un contemporáneo —Otton de Freisingen—, «aborrecía a esos maestros que, basándose en una sabiduría totalmente profana, se apoyaban con demasiada fuerza en los razonamientos humanos; y si venían a decirle que éstos se separaban en algún punto de la fe cristiana, prestaba oído con facilidad» (13).

En qué consistieron exactamente las entrevistas —porque hubo varias, por lo menos dos— entre Pedro Abelardo y Bernardo de Clairvaux, no lo sabemos, pero se puede pensar que hubo realmente «diálogo» entre los dos hombres. Sus posiciones eran demasiado divergentes. Además, es probable que Bernardo mostrara durante el mismo que era muy inferior en el arte de la discusión. ¿No tenía que vérselas con el mejor disputador del siglo? Formado desde su más tierna edad en el arte de la dialéctica, dentro del cual formó él más tarde a generaciones de jóvenes, Abelardo consideraba que el adversario que se encontraba ante él no merecía más que una lástima despreciable. Bernardo no es un intelectual: «Encontrarás más en nuestro desierto que en tus libros —escribe en la famosa carta que dirige a Enrique Murdach—. Los árboles y las piedras te enseñarán lo que no pudo enseñarte ningún maestro» (14). No es que desprecie el estudio; instruido, pide y, si es necesario, exige de los clérigos «que sean instruidos en las letras» (15). Cuando censura el deseo de saber por saber o para hacer ostentación de ello ante los demás, lo hace citando un verso de Persio, el satírico de la Antigüedad: «De nada te vale saber algo si otro no sabe lo que tú sabes.» Pero debió de encontrarse desarmado ante el alarde de dialéctica que Abelardo desplegó para sostener sus tesis.

Parece ser, en todo caso, que las entrevistas privadas reforzaron la antipatía entre los dos hombres. Bernardo se escandalizó de la actitud arrogante de Abelardo aún más que de sus tesis: «De todas las cosas del Cielo y la Tierra, hay solamente una cosa que juzga ser digna de él ignorarla: la palabra yo la ignoro» (16). No es la primera vez que Pedro Abelardo

se creó enemigos por su actitud provocadora y su vanidad agresiva.

Pero el enemigo que se crea en esta ocasión no soltará prenda. Bernardo está convencido, en adelante, de que Pedro Abelardo profesa una doctrina desviada; sus conocimientos teológicos son profundos, pero infectados de una filosofía totalmente humana: «Este hombre hace cuanto puede por demostrar que Platón es cristiano, probando de ese modo que él es pagano» (17). En su suficiencia se imagina que puede basar en la razón el campo de la fe: «De esta forma el espíritu humano se atribuye todo y no reserva nada a la fe. Aspira a lo que es superior a él, escudriña lo que es más fuerte que él, se precipita en los misterios divinos, profana las cosas santas en lugar de explicarlas; no abre lo que está cerrado o sellado, lo desgarra; y todo lo que no lo encuentra claro, lo considera como nulo y desdeña creerlo» (18). Ahora bien, este hombre es un enseñante; ejerce sobre los alumnos una gran influencia. Por consiguiente, urge cortar el mal por lo sano.

Fue, probablemente, en las semanas que siguieron a esas entrevistas con Abelardo cuando Bernardo de Clairvaux empezó a redactar la refutación en forma, que titula *Tratado contra algunos propósitos erróneos de Abelardo* (19). Es posible que meditara en este trabajo desde las conversaciones que sostuvo con Guillermo de Saint-Thierry. También, sin duda, consideró necesario establecer claramente, frente a la argumentación del maestro, la trascendencia de la fe, reposando en la revelación: «En la virtud de Dios es donde se encuentra arraigada nuestra fe, no en las lucubraciones de la razón» (20). Y algo de la exasperación que sintió al oír a Abelardo desplegar los recursos de su lógica se aprecia cuando ironiza acerca de él. «Escuchad a nuestro teólogo: "¿Para qué sirve enseñar (21) si la materia de nuestra enseñanza no se expone de manera que resulte comprensible?" Al dejar así entrever ante sus auditores la comprensión de lo que la santa fe encierra en la profundidad de su seno de más sublime y sagrado, establece grados en la Trinidad, medidas en la majestad, cifras en la eternidad» (22).

Aunque la cronología sea aquí un poco incierta, es probable que, en respuesta a este tratado, Abelardo, a su vez, compusiera la primera *Apología*. La obra (23), desgraciadamente, no se ha conservado. Sólo la conocemos a través del compendio que hizo el abad de un monasterio, que sigue siendo anónimo, para un obispo, titulado *Disputatio anonymi abbatis*. A nuestro juicio, su obra volvía a examinar capítulo por capítulo el tratado de Bernardo de Clairvaux, a fin de justificarse de las acusaciones que contenía contra su doctrina; el tono era violento: trataba a Bernardo de «demonio disfrazado de ángel de luz». El rencor latente que se percibe en la carta de Abelardo con motivo de la visita de Bernardo a las monjas de El Paráclito, se desencadenó. La obra dio lugar a un escándalo en los medios escolares. La *Disputatio*, por medio de la cual se la conoce, lo atestigua:

«La *Apología* [de Abelardo] —escribía el abad anónimo—, agrava su teología. Añade nuevos errores a los antiguos, los defiende con una tenacidad capciosa, cae en la herejía.» En lo sucesivo la querella se mostraba a plena luz.

Uno se imagina lo acalorados que debían de estar los espíritus entre la muchedumbre de estudiantes que se hacinaba tanto en el claustro de Nuestra Señora como en la Montaña de Santa Genoveva. Y, como ocurría siempre en aquella época, las conversaciones llegaron rápidamente a las regiones más alejadas del lugar de la disputa: se tiene testimonio de ello por la carta de un canónigo de Toul, Hugo Métel, hombre culto, algo entremetido, que consagraba parte de su existencia a tratar de atraer la atención sobre su persona escribiendo a unos y a otros cartas en un estilo florido. La ocasión era buena para mezclarse en lo que no le incumbía: tuvo mucho cuidado en no dejar de hacerlo. Ya había escrito a Eloísa dos cartas sucesivas dirigidas a «la abadesa de inmenso renombre, alimentada en el seno de las musas», con el deseo de matener con ella correspondencia; pero este deseo no parece que fue compartido, y la correspondencia se detuvo ahí. Lo cierto es que en 1140, Hugo Métel intervino inoportunamente en el debate a fin de confundir a Abelardo, hijo, dice, «de un egipcio y de una judía», lo que, según la manera de pensar de aquel tiempo, significa que Abelardo es fiel en el sentido

literal de la Escritura como puede serlo el hijo de una judía, pero infiel en el sentido espiritual como puede serlo el hijo de un egipcio, puesto que Egipto era entonces el símbolo del espíritu pagano; le opone a Bernardo, ese verdadero israelita de padre y madre, que lo es íntegramente. Su epístola no hubiera tenido ninguna importancia si no revelase lo mucho que se había esparcido por todo el Occidente el ruido de la controversia.

Otro factor viene, asimismo, a embrollar la situación: no tardan en encontrarse al lado de Abelardo, diciéndose sus amigos y alumnos, a personas sumamente sospechosas: Arnaldo de Brescia, entre otros. Este apasionado de la reforma religiosa, era de los que confunden el celo con la violencia y se transforman fácilmente en agitadores políticos; el pueblo de Brescia, sublevado por él, echó a su obispo. Arnaldo fue desterrado de Italia en 1139, por orden del papa Inocencio II, y marchó a París, donde volvió a tomar contacto con Abelardo, su antiguo maestro, que formó su juventud.

Era preciso que la cuestión se resolviera; ello sólo podía hacerse en el tribunal de Roma. Entonces es cuando Bernardo empieza a atraer la atención de Inocencio II sobre el que en adelante trata de herético. Su *Tratado* estaba dedicado a él, pero no parece que llamó la atención del Pontífice. Abelardo se jactaba de tener cerca de este último amigos y grandes protecciones. Bernardo empieza entonces a escribir una serie de misivas, una destinada al conjunto de la curia, las otras a distintos cardenales; uno de ellos, Guy de Castello (fue elegido Papa en 1143, con el nombre de Celestino II), es antiguo alumno de Abelardo, que siguió siendo su amigo: «Os injuriaría —le escribe Bernardo— si viera que amáis a alguien hasta el punto de amar también sus errores; porque amar de esa manera es no saber cómo hay que amar...» Y afirma, al terminar: «Es conveniente para la Iglesia de Cristo e, incluso para este hombre, que se le imponga silencio» (24). Otro destinatario es un antiguo monje de Clairvaux: Étienne de Châlons; con él emplea un tono más acerbo: «[Abelardo] se vanagloria de haber infectado la corte de Roma con el veneno de su novedad, de haber puesto sus labios en las manos, sus doctrinas en el corazón de los romanos; y elige para

proteger su error a los que deben juzgarle y condenarle» (25). Con la misma pluma están escritas otras dos epístolas dirigidas a antiguos canónigos de San Víctor de París: «Maestro Pedro Abelardo, monje sin regla, prelado sin cargo, no observa ninguna ley y no le retiene ninguna orden... Herodes por dentro, Juan Bautista por fuera... fue condenado en Soissons... pero su nuevo error es peor que el primero» (26), escribe a Yves de San Víctor y a su amigo Gerardo Caccianemici, que será más tarde el papa Lucio II.

Compara a Abelardo a este antiguo enemigo de la Iglesia, Pedro de León, el antipapa Anacleto: «Después de Pedro el León, he aquí Pedro el Dragón.»

Todas estas cartas fueron visiblemente redactadas de una sola vez, hacia la misma época; el estilo, las imágenes son idénticos en ellas. Fueron enviados por mensajeros a los alrededores de Pascua del año 1140, con la intención de poner fin a una controversia que ya resultaba demasiado larga para el gusto de Bernardo de Clairvaux. Otras tres cartas, en cambio, llevan la marca de la misma redacción, pero no se enviaron seguidamente. Una, dirigida al propio Papa, vuelve a utilizar la imagen del león y del dragón y, con habilidad, subraya la amistad que une a Pedro Abelardo con Arnaldo de Brescia: «Maestro Pedro y este Arnaldo, peste de la que librasteis a Italia, se han aliado y se levantan contra el Señor y contra Cristo» (27). Las otras dos van dirigidas, la primera al canciller Haimeric de Castres, la segunda a un abad cuyo nombre no se precisa (28). Estas tres epístolas quedaron sin acabar, porque, mientras tanto, sobrevino un nuevo hecho, que trastornó los planes de Bernardo de Clairvaux.

El 2 de junio, octavo día de Pentecostés en este año, debía tener lugar en Sens una exposición muy solemne de reliquias. A esta clase de ceremonias concurría gran parte del pueblo y también prelados y señores. En esta ocasión, el joven rey de Francia, Luis VII, anunció que estaría presente; alrededor del arzobispo de Sens, metropolitano de la provincia, se reunían los obispos sufragáneos, sin contar los abades de los monasterios y los pastores de las diócesis vecinas. Era imposible imaginar un auditorio más prestigioso. Abelardo tuvo a menudo la idea de transformar esta vasta asamblea en tri-

buna pública; los que la componen serán espectadores y testigos del torneo teológico más importante del siglo. Pedro Abelardo expondrá ante ella sus tesis y, ante todos, desafiará a Bernardo a refutarlas. A toda prisa escribe al arzobispo, Enrique Sanglier, a fin de pedirle permiso para tomar la palabra en esta ocasión. Y ya sueña con una victoria decisiva, con un desquite manifiesto de las pérfidas maquinaciones de Soissons de hace veinte años, con un debate brillantísimo en el que él, Abelardo, demostrará la pureza de su doctrina y la excelencia de sus métodos. Cuenta pulverizar al adversario. ¿No ha probado en las discusiones precedentes su superioridad en el campo de la dialéctica? Las pruebas de confianza e, incluso, de entusiasmo que le prodigan sus alumnos desde que ha recomenzado la enseñanza parisiense hace cuatro años, le han devuelto toda la audacia. Cara al mundo —al menos del mundo que cuenta para él: el de los clérigos y las escuelas, sin hablar del joven rey, que también es docto e instruido—, hará reconocer su propia ortodoxia y desenmascará los manejos de Bernardo que, vanamente, intenta perjudicarle ante el tribunal de Roma.

Enrique Sanglier aceptó, parece ser que sin reflexionar demasiado, la inesperada proposición del maestro parisiense, pero previno a Bernardo de Clairvaux. Este último pareció un poco desconcertado: es una maquinación que toma la delantera a lo que él había intentado para entregar al Papa el juicio de todo el asunto. La manera en que se presenta este torneo teológico no le agrada y, personalmente, teme enfrentarse en público con un «disputador» de la talla de Pedro Abelardo. Sus vacilaciones las expone claramente en la carta que escribió más tarde a Inocencio II para contarle el asunto.

«A petición [de Abelardo], el arzobispo de Sens me escribió y señaló el día en que podríamos encontrarnos a fin de que Abelardo defendiera las proposiciones que yo incriminé en sus escritos. En principio quise negarme, porque él es un disputador desde la infancia, lo mismo que Goliat fue un guerrero, mientras que yo no soy más que un niño al lado suyo, y también porque me parecía indecoroso que la causa de la fe, que reposa sobre una base tan inquebrantable, se defendiera con los débiles argumentos de un hombre. Yo decía

que bastaban sus escritos para acusarle, que este proceso no me atañía y que concernía mucho más a los obispos, cuya misión es juzgar las cuestiones de doctrina. Pero Abelardo se obstinó todavía más en su petición, reunió a sus amigos, escribió contra mí a sus discípulos y corrió la voz por todas partes de que me contestaría el día fijado. Al principio todo esto me llamó muy poco la atención, pero después terminé por ceder ante el consejo de mis amigos, que me hicieron ver que si no aparecía escandalizaría a los fieles y que mi adversario se jactaría aún más» (29).

Eso quiere decir que Bernardo, una vez vencidos los primeros escrúpulos, entró en el juego de su adversario. Pero sería conocerle mal si se pensara que iba a lanzarse a él sin prepararse. Ahí detiene la correspondencia que empezó y, seguidamente, invita de modo urgente a los obispos y prelados de la región para que vayan a Sens y allí se muestren fieles discípulos de la Iglesia y enemigos resueltos de la herejía: «Se ha esparcido por todas partes una noticia que ha debido de llegar hasta vos: es que me han llamado para que vaya a Sens en la octava de Pentescostés, y me han empujado a un debate en defensa de la fe. Si se tratara de su propia causa, quizá vuestro servidor podría, no sin razón, jactarse de estar bajo la protección de vuestra santidad; pero como esta causa es la vuestra, incluso más que la vuestra, os aconsejo atrevidamente, os suplico encarecidamente que os mostréis un amigo en la necesidad... No os extrañéis de que os invite tan súbitamente y con un plazo tan corto; porque el adversario, con la astucia y habilidad acostumbradas, ha dispuesto todo para sorprendernos de improviso y para obligarnos a combatir desarmados» (30).

Abelardo deseaba producirse ante una asamblea solemne; ella será más solemne todavía de lo que había previsto, porque Bernardo hace una verdadera invitación personal mediante su misiva a los obispos de Francia y, en todas partes, clérigos y laicos, monjes y prelados se preparan para ir a la vieja metrópoli donde, desde hace ya diez años, Enrique Sanglier ha hecho construir los cimientos de un nuevo edificio destinado a reemplazar la catedral, que ha llegado a ser demasiado pequeña. Ahí, como en San Dionisio, va a empezar a afirmarse

este nuevo arte que introduce la lógica en la arquitectura, que da a los adelantos de la construcción los soportes exactamente previstos para compensarlos, que levanta un armazón vivo —el crucero de ojivas— destinado a mantener el conjunto; en resumen, se anuncia el arte gótico, y con él, el comienzo de una arquitectura razonada.

Abelardo no parece que fue sensible al desarrollo arquitectónico de su tiempo. No se señala en su correspondencia ninguna notación que refleje la menor curiosidad de espíritu a este respecto. Sin embargo, no fue el último que llegó a Sens, que se mezcló con la muchedumbre que vino a venerar las reliquias. Al ver afluir, algunos a caballo y otros a pie, este tropel de gente en el que los señores de gran rango están al lado del pueblo humilde, debió de sonreír de satisfacción al pensar que jamás ningún filósofo pudo esperar semejante auditorio.

*

Imponente auditorio, en efecto. Se ven reunidos en Sens, ese 2 de junio de 1140, alrededor del arzobispo Enrique Sanglier, a sus principales sufragáneos. El primero de todos, Godofredo de Lèves, obispo de Chartres, el alumno de Abelardo que siguió siendo su amigo a través de suertes y desgracias: le sostuvo en otros tiempos todo lo que pudo en el Concilio de Soissons. Quizá le conmovió, como a Bernardo, la carta de Guillermo de Saint-Thierry, pero se puede pensar que conservó la confianza en su antiguo maestro; a su lado el obispo Hugo de Auxerre, íntimo amigo de Bernardo de Clairvaux. Otros tres obispos de la provincia se encuentran presentes: Elías de Orleans, Atton de Troyes, Manassés de Meaux. El arzobispo de Reims, Sansón de Prés, está acompañado por tres de sus sufragáneos, Alvise de Arras, Godofredo de Châlons, Jocelyn de Soissons. Una anécdota, seguramente forjada después, muestra entre los asistentes al futuro obispo de Poitiers, Gilberto de la Porrée, al que Abelardo, al verle pasar, susurró los famosos versos: «Cuida de tu casa cuando veas arder la de tu vecino.» Efectivamente, Gilberto verá condenar sus tesis siete años más tarde. El joven rey está presente. Posiblemente está a su lado el conde Thibaud de

Champaña, con el que pronto entrará en conflicto debido a la influencia de la reina Leonor, y seguramente —los textos le nombran— el conde Guillermo de Nevers, persona piadosa, que terminará sus días con el hábito de cartujo. Pero más que ninguno de esos ilustres personajes, atraían la atención Bernardo de Clairvaux y Pedro Abelardo. Este último estaba allí «con sus partidarios», dicen los textos: sin duda Arnaldo de Brescia, seguramente Jacinto Bobo, diácono romano (será mucho más tarde, el papa Celestino III) que es uno de los más fervientes defensores del filósofo y lo comprobará durante los días venideros.

Todo el día del domingo de ese mes de junio se consagró a las ceremonias religiosas: exhibición de reliquias y oficios de la liturgia con, probablemente, grandes procesiones que, en aquel tiempo, simbolizan la marcha del cristiano hacia Dios en la vida terrestre.

Pero al llegar la noche Bernardo de Clairvaux reunió a los prelados en sesión privada. Por invitación suya examinarían las proposiciones extraídas por Guillermo de Saint-Thierry de la obra de Abelardo, las volverían a ver, discutirían sobre su grado de ortodoxia. Finalmente, durante esta velada, la lista de las proposiciones heréticas se alarga, puesto que la comisión así reunida enumera y declara condenables diecinueve artículos. Antes de separarse, los prelados deciden que al día siguiente se invitará a Pedro Abelardo a que se explique en público, y a que mantenga o refute sus proposiciones. La tribuna se ha convertido en tribunal.

«Al día siguiente, una numerosa muchedumbre se reunió en la catedral; el servidor de Dios [Bernardo] presentó allí los escritos del maestro Pedro y denunció las proposiciones erróneas; al filósofo se le concedió la facultad, bien fuese de negar el contenido de sus obras, de corregirlo con espíritu de humildad o de responder, si podía, a las refutaciones que se le hicieron, así como al testimonio de los Padres de la Iglesia. Pedro se negó a plegarse a ello: impotente para combatir eficazmente contra la sabiduría y la inteligencia de su acusador, apeló a la sede apostólica. Presuroso... de contestar con entera libertad y sin ningún temor... se negó obstinadamente a tomar la palabra» (31).

Lance imprevisto, que dejó a la asamblea estupefacta: Pedro Abelardo rechazaba el debate que él mismo había solicitado. Es verdad que no pensó en comparecer como acusado: informado de que la controversia proyectada se convertía en un acto de acusación, se negó a participar en ella.

En todo caso los contemporáneos no se explicaron esta huida. Godofredo de Auxerre prosigue haciendo alusión a un desfallecimiento físico de Abelardo (32): «Declaró más tarde a sus amigos —por lo menos esto es lo que ellos cuentan— que en ese momento le falló la memoria casi por completo. La razón se le oscureció, la conciencia le abandonó.» La hipótesis se ha readmitido en nuestro tiempo y, relacionada con otras circunstancias de la vida de Abelardo en las que se aprecia su emotividad, ha sido objeto de explicaciones médicas que parecen satisfactorias. No obstante, se piensa que el desfallecimiento físico no fue el único motivo que hubo en esta ocasión. Prevenido por sus amigos —quizá por el diácono Jacinto Bobo— de lo que ocurrió durante la sesión de la víspera, rechazó esta desviación de una asamblea ante la cual contaba exponer sus tesis y no justificarse de un crimen de herejía.

Cualesquiera que fuesen los comentarios que hizo la muchedumbre, los prelados estaban obligados, mejor o peor, a dar un desenlace al asunto. Abelardo dejó la catedral después de haber apelado al Papa; los obispos emprendieron de nuevo la discusión de la víspera; los diecinueve artículos fueron otra vez modificados, reducidos a catorce, y se decidió enviarlos tal cual al arbitraje de Roma.

«Aunque esta apelación no sea totalmente canónica, por la razón de que no está permitido apelar de un tribunal que se ha elegido voluntariamente —escribe Enrique Sanglier a Inocencio II—, no hemos querido pronunciar una sentencia sobre la persona de Abelardo, por respeto a la Santa Sede. En cuanto a los falsos principios que fueron expuestos en varias ocasiones en sesiones públicas y que el abad Clairvaux, apoyándose en pruebas de razón, en pasajes de San Agustín y de otros Padres, demostró que eran falsos e incluso heréticos, nosotros ya los habíamos condenado la víspera del día de esta apelación» (33).

Semejante carta descubría tanto el asombro de los prelados ante el cambio súbito de opinión de Abelardo como lo dificultoso que les resultaba transmitir a la Santa Sede una causa que de hecho ya habían condenado.

La actitud de Bernardo de Clairvaux no refleja la menor vacilación. Abelardo, en Sens, rechazó el combate; la causa iba a verse en Roma, por tanto, era preciso recomenzar la correspondencia iniciada y, mediante ella, influir en Roma. Coge otra vez la pluma y redacta, para Inocencio II, un informe sobre todo el asunto, en el que da libre curso a la locuacidad temible que despliega cuando, a su juicio, la Iglesia o la Verdad están en peligro: «Es Goliat el que avanza, altanero, ceñido dentro de su gran atavío de guerra, precedido de su escudero Arnaldo de Brescia. La concha se une a la concha, ningún soplo de aire puede pasar a través de ellas. La abeja de Francia ha llamado a la abeja de Italia. Juntas han marchado las dos contra Dios y contra Cristo... Insulta a los doctores de la Iglesia y llena por el contrario de elogios a los filósofos; sus inventos, sus innovaciones, los prefiere a la doctrina de los Padres, a la fe. Todos huyen ante él y entonces es a mí, el más insignificante de todos, al que provoca en singular combate... A ti, al sucesor del Apóstol, es al que le corresponde juzgar. Ved si debe encontrar refugio cerca de la sede de Pedro, el que acomete la fe de Pedro...» (34). Y a través del último párrafo de esta epístola se percibe un eco de las discusiones que seguramente tuvieron lugar en la asamblea: «Jacinto —añade Bernardo de Clairvaux— nos ha demostrado que tiene muy malos sentimientos; sin embargo, menos de lo que él lo hubiera deseado: no ha tenido esa satisfacción. No obstante, me pareció que debía soportarle con resignación, porque, en esta asamblea, no ofendió ni vuestra persona ni vuestra curia» (35).

Las cartas que quedaron en suspenso fueron enviadas con un apéndice parecido relatando el celo de Jacinto en defender a Abelardo: era adelantarse a las posibles maniobras de este último en el tribunal de Roma. Bernardo añadió tres cartas más dirigidas a tres cardenales romanos (36) a fin de prevenir la apelación del filósofo: era preciso que la causa se juzgara en Roma lo mismo que se hizo en Sens.

La muchedumbre reunida en Sens se dispersaba; cada cual regresaba al hogar, al monasterio, a la diócesis, y propalaba el relato del acontecimiento de que había sido testigo. El duelo no tuvo lugar. La gran «disputa» tan esperada entre los dos hombres igualmente renombrados por la fuerza de su elocuencia, no se produjo. En esta época, en la que se es tan aficionado a los torneos oratorios, más de un asistente debió de sentirse defraudado: todo estaba dispuesto para el torneo, los adversarios salían a la palestra, cuando uno de ellos se negó al combate. Aunque Abelardo era el filósofo más reputado de la época, Bernardo de Clairvaux era el predicador más escuchado; sus sermones exaltaban a las multitudes y, todavía hoy, cuando se leen, se percibe algo de esa inspiración que les entusiasmaba. Desgraciadamente, no se conserva el texto de las exhortaciones inflamadas que, cuatro años más tarde, iban a resonar en las colinas de los alrededores de Vézelay, pero se sabe que fueron suficientemente poderosas para decidir a la mayor parte de los auditores a tomar la cruz para ir a socorrer los Lugares Santos, de nuevo en peligro.

Para los aficionados a la lengua culta, el Concilio de Sens fue una decepción. Pero este enfrentamiento, aunque fracasó, entre dos hombres como Pedro Abelardo y Bernardo de Clairvaux, marca una época. Ya se ha señalado cómo Abelardo, padre de la escolástica, anuncia el triunfo de la arquitectura gótica. «Los diferentes aspectos de su pensamiento se mantienen —se ha escrito— como esos arcos de bóveda que vio construir según un nuevo principio» (37). Para comprender a Bernardo hay que contemplar la arquitectura cisterciense y esa capacidad de renovación que saca de su propia pobreza. En Thoronet, Sénanque, Fontenay, es donde se puede comprender la profundidad y violencia de la reforma llevada a cabo por Bernardo de Clairvaux. Este hombre devolvió al arte románico su primer vigor, porque negó toda concesión al lujo, al ornamento, a lo que puede agradar la vista y adormecer el alma; las iglesias que aparecieron a su paso por la vida, no son el fruto de una reflexión razonada: se impone lo mismo que la trascendencia de la fe; los capiteles sin adornos, las bóvedas sin nada que pueda agradar, traducen mejor que ningún comentario el impulso interior de que proceden. Bernardo

de Clairvaux sacrificó todo, empezando por sí mismo, a la pureza de ese impulso. Se puede encontrar dura su conducta con Abelardo, escandalizarse del ardor implacable con el que sostiene el combate contra él: la violencia que despliega en esta ocasión es la misma que empleó para hacer desaparecer de los edificios todo ornamento superfluo, para imponer en los monasterios la regla con todo rigor, para mantener siempre, a pesar de todos, la integridad de la fe.

En todo caso la actitud de Bernardo se juzgó en su tiempo de muy diferentes maneras, así como también después. El Concilio de Sens se prolongaba aquí y allá en las escuelas en polémicas apasionadas, tomando cada uno el partido de uno u otro adversario. Se encuentra el eco de ello en la carta de un alumno de Abelardo, Berenguer de Poitiers; no había asistido al Concilio de Sens, pero pintaba los acontecimientos con trazos vigorosos al propio tiempo que atacaba con violencia a Bernardo de Clairvaux: «Esperábamos —escribe— encontrar en el arbitraje de tu boca la clemencia del Cielo, la serenidad del aire, la fecundidad de la tierra, la bendición de los frutos. Tu cabeza parecía tocar las nubes, la sombra de tus ramos era más alta que la de las montañas... Ahora, ¡oh dolor!, ha aparecido lo que permanecía oculto y has sacado las puntas venenosas de la víbora adormilada... Has designado a Pedro Abelardo como el blanco de tu flecha. Has vomitado sobre él el veneno de tu maldad... Ante los obispos de todas partes reunidos en el Concilio de Sens, le has declarado herético... Habéis proclamado ante el pueblo que se elevara una oración a Dios por él e, interiormente, te disponías a proscribirle del mundo cristiano. ¿Qué hacía el pueblo o por quién rezaba el pueblo cuando no sabía por qué estaba rezando?» Y describe, en los términos más exagerados, una escena a la que evidentemente no asistió: la reunión de los prelados, que tuvo lugar en la noche del 2 de junio. Después de comer, reuniendo obispos y abades, Bernardo hizo traer las obras del maestro Abelardo y, en medio de una verdadera escena de orgía, obtuvo fácilmente su condena después de la lectura de algunos pasajes hábilmente elegidos. «Había que ver a esos pontífices insultar, patear, reír y bromear, hasta tal punto que cualquiera hubiera llegado a la conclusión de

que habían hecho sus votos, no ha Cristo, sino a Baco. En medio de todo esto, las botellas circulan, se hace honor a las copas, se aprecian los vinos y se asperjea la garganta de los pontífices.» Y describe a unos medio dormidos, a otros con la cabeza bamboleándose, con los párpados cerrados, a otros repitiendo con una voz pastosa: «Condenemos, condenemos» (38). Todo el libelo está escrito con la misma pluma y, como se publicó al día siguiente de la condena de Abelardo, no contribuyó a disponer los ánimos en favor suyo.

Unos años más tarde, Berenguer de Poitiers desaprueba este escrito, redactado, dice, cuando apenas la barba le salía en el mentón. Para nosotros tiene el mérito de habernos transmitido, con el eco de la indignación de los contemporáneos, uno de los más preciados textos: la *Apología* de Abelardo dirigida a Eloísa.

En efecto, en la noche del Concilio de Sens, Abelardo decidió ir inmediatamente a Roma a fin de presentar allí personalmente su causa. Pero faltaba cumplir con un deber. ¿Es que podía olvidar que, en su querida fundación de El Paráclito alguien se consumía de angustia por él? Eloísa y las monjas que la rodeaban estaban al corriente de lo que había pasado en Sens. Una etapa de un día separaba apenas el monasterio de la metrópoli, lo que quiere decir que, lo más tarde al día siguiente de este patético día del 3 de junio, Eloísa, que debió de esperar como todo el mundo y con más impaciencia que nadie la controversia anunciada, supo a la vez que Abelardo la había eludido y que había sido condenado por el concilio. ¿Iba a sentirse indecisa al final de las controversias y discusiones que debió de seguir con ansiedad? ¿Debía considerar herético a aquel del que recibió su monasterio, su regla, y cuyo parecer formaba como la trama de su propia reflexión? Abelardo sabía que llegado el caso Eloísa se prestaría a declararse herética con él. Y para ella redacta lo que Bernardo de Clairvaux no pudo obtener de él: una profesión de fe tan clara, tan precisa como la hubiera podido desear el censor más exigente:

«Eloísa, mi hermana, antes tan querida en el siglo, ahora más querida aún en Jesucristo: la lógica me ha valido el odio del mundo. Dicen, en efecto, esos corruptores perversos, cuya

sabiduría es perdición, que soy un gran lógico, pero que me aparto mucho de la doctrina de San Pablo. Al reconocer la clarividencia de mi talento me niegan la pureza de la fe cristiana, con lo cual me parece que juzgan como personas desorientadas por la opinión más que como personas instruidas por la experiencia.

»No quiero ser filósofo si para ello tengo que revelarme contra Pablo; no quiero ser Aristóteles si para ello tengo que alejarme de Cristo, porque no hay bajo el cielo otro nombre que el suyo en el que pueda encontrar mi salvación. Adoro a Cristo, que reina a la derecha del Padre; le estrecho con los brazos de la fe cuando realiza con divinidad obras gloriosas en una carne virginal salida de El Paráclito. Y para que toda solicitud inquieta, para que toda duda se destierre del corazón que bate en tu seno, quiero que lo sepas por mí: he cimentado mi conciencia sobre la piedra en que Cristo edificó su Iglesia. He aquí, en pocas palabras, la inscripción que lleva:

»Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo, un solo Dios por naturaleza, el verdadero Dios en quien la Trinidad de las personas no causa ningún perjuicio a la Unidad de la sustancia. Creo que el Hijo es igual al Padre en todo, en eternidad, en poder, en voluntad y en gracia... Testifico que el Espíritu Santo es igual y consustancial en todo al Padre y al Hijo, porque es Él al que designo a menudo en mis libros con el nombre de Bondad... Creo también que el Hijo de Dios se hizo el Hijo del hombre de manera que una sola persona consiste y subsiste en dos naturalezas, Él, que habiendo satisfecho todas las exigencias de la condición humana, que asumió hasta la muerte, resucitó y subió al Cielo de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Afirmo, por último, que todos los pecados son perdonados en el bautismo, que necesitamos la Gracia tanto para emprender el bien como para llevarlo a cabo, y que los que han incurrido en falta se corrigen por medio de la penitencia. En cuanto a la resurrección de la carne, ¿es que es preciso hablar de ello? Me jactaría en vano de ser cristiano si no creyera que debo resucitar un día.

»Ésta es la fe en que vivo y de la que saca fuerza mi esperanza. En este lugar de salvación no temo los aullidos de

Escila, me río de la vorágine de Caribdis, no me asustan los cantos mortales de las sirenas. Llega la tempestad, no me estremecerá, los vientos soplarán sin que me altere, estoy cimentado sobre la piedra firme.»

Esta conmovedora confesión era apropiada para disipar todo género de duda en el alma de Eloísa. Y para nosotros pone de manifiesto también, lo que Eloísa y Abelardo han llegado a ser uno para otro en un tiempo en que la existencia de este último tocaba a su fin; al día siguiente del Concilio de Soissons, sintió, de este modo, la necesidad de hacer partícipe a Eloísa de su manera íntima de pensar; no obstante, su aventura amorosa estaba mucho más próxima; Eloísa no por eso había desaparecido de su existencia; había vuelto a ser el filósofo, el intelectual, el solitario. Al obligarle a recordarla, al exigirle el que se comunicaran, cartas para dirigirla, sermones para escuchar, himnos para cantar, Eloísa obtuvo que Abelardo diera lo mejor de sí mismo, que renunciara al razonamiento lógico para gritar su fe: «No quiero ser filósofo si para ello tengo que revelarme contra Pablo; no quiero ser Aristóteles si para ello tengo que alejarme de Cristo.» Sin la presencia de Eloísa y su deseo de que no la olvidara, jamás, probablemente, hubiera lanzado semejante grito que excluía para siempre los equívocos y los malentendidos.

*

Vere Jerusalem est illa civitas
Cujus pax jugis est, summa jucunditas,
Ubi non prevenit rem desiderium
Nec desiderio minus est premium.

. . . .

Nostrum est interim mentem erigere
Et totis patriam votis appetere
Et ad Jerusalem a Babylonia
Post longa regredi tandem exsilia.

Illic molestiis finitis omnibus
Securi cantica Sion cantabimus
Et juges gratias de donis gratie
Beata referet plebs tibi, Domine.

(Verdaderamente Jerusalén es la ciudad santa
donde reina toda paz, toda felicidad,
donde el deseo no tiene que anticiparse al don,
donde se recibe todo cuanto se ha deseado.

. . . .

Tenemos ahora que elevar nuestras almas,
tender con el mayor deseo a ver esta patria,
y hacia Jerusalén, desde los confines de Babilonia,
regresar al fin después de largos exilios.

Allí, terminadas para siempre nuestras tribulaciones,
en paz cantaremos los himnos de Sión
y gracias te dará por los dones de la Gracia
para siempre, oh Señor, tu pueblo bienaventurado.)

(ABELARDO: *O quanta qualia.*)

Pedro Abelardo, al día siguiente del Concilio de Sens, emprendió el camino de Roma. Irá personalmente a presentar al Papa sus obras; hará reconocer su ortodoxia; aún más: demostrará ante la curia la importancia de sus métodos y el interés de la base racional que proporcionan a la doctrina. Está seguro de ganar la causa, y tiene la firme intención de conseguirlo. Los obispos de Francia se dejaron embaucar por Bernardo de Clairvaux; en Roma se explicará con libertad; sabe por el diácono Jacinto que allí cuenta con partidarios.

Y el anciano cabalga por valles y caminos, con el calor del verano que se acerca: el valle de Yone y de Cure, los montes del Morvan y sus colinas tormentosas, mientras que acá y allá un claro deja divisar a lo lejos la llanura de Saona; las etapas se alargan como los días del mes de junio, hasta que por fin aparecen, en la luz dorada del atardecer, encajonadas en el valle de Grosne, las siete torres de Cluny que rematan la abadía, corazón y centro de un vasto conjunto: edificios conventuales, molinos, cerco de torres, casitas y jardines, talleres y capillas que ponen de manifiesto la prosperidad de esta ciudad monástica. Dos siglos antes, en el peor momento de la descomposición carolingia, cuando las devastaciones normandas hacían estragos en todas partes y el Mediterráneo se encontraba entregado al «terror sarraceno», Cluny impuso su ley a un mundo que solamente conocía la fuerza: una ley

de paz. A través de los monasterios renovados, en los campos que hacía revivir, en los caminos de peregrinación, Cluny hizo surgir esas instituciones de paz que, infatigablemente, corroen el poder del guerrero, reducen a unos días por semana el tiempo que se consagra a la guerra, aleja a la gente humilde, a los pobres, a la población civil del dominio guerrero; sobre todo, Cluny hizo triunfar el derecho de asilo. ¿No dio uno de sus abades el más sorprendente ejemplo abriendo él mismo las puertas del monasterio a los asesinos de su padre y de su hermano que eran perseguidos por su crimen?

Entre muchos otros —la multitud de peregrinos, viajeros, vagabundos de todas clases que el camino atraía en verano—, Pedro Abelardo se presentó en la hospedería. Dio su nombre, y éste provocó seguidamente idas y venidas precipitadas dentro del monasterio. ¿Se le va a tratar como a un condenado que rechaza la Iglesia? Esto sería conocer mal la hospitalidad cluniacense. Simplemente, en nombre del angusto visitante, se estimó conveniente advertir su presencia al propio abad, Pedro el Venerable.

Éste, a quien los asuntos de su Orden le llamaban a menudo fuera, residía entonces en la abadía principal. El nombre del visitante que le anunciaban no le evocaba solamente el del filósofo célebre, o el del teólogo juzgado herético por sus iguales: para él, era la respuesta a dos cartas enviadas dos años antes, al día siguiente del Concilio de Soissons. La hora esperada con «ardiente impaciencia» (39) había sonado por fin: «Os recibiré como a un hijo», escribió. Había llegado el momento de mantener una promesa de la que jamás se desdijo.

Esto es lo que iba a hacer, con tacto extremo. Su conducta queda, en esta ocasión, muy clara a través de las cartas que escribió y de los acontecimientos de que en adelante es marco Cluny. Ni una palabra que evoque el pasado, ni una línea que muestre la reprobación o la desconfianza. «Maestro Pedro..., pasó recientemente por Cluny procedente de Francia; le preguntamos adónde iba. Nos contestó que harto de las vejaciones de las gentes que, lo que le causaba horror, querían hacerle pasar por herético, había apelado a la majestad

apostólica y deseaba refugiarse cerca de ella. Alabamos su intención y le aconsejamos que corriera al refugio común que todos conocemos» (40). Recibir, escuchar, animar: ésta es su actitud. No es una casualidad que Pedro el Venerable, a los ojos de los contemporáneos, encarne la benevolencia. Sin duda alguna fue puesto al corriente de los acontecimientos de Sens; hasta es posible que fuese convocado allí. Pero de un vistazo ha medido la soledad, el estado de estrago físico y moral del anciano que vino a llamar a su puerta. El que no consiguió hacerse comprender necesita ante todo que le escuchen: el abad de Cluny le escucha, le aprueba, le anima en su propósito. A todo ello añade un consejo: que Pedro Abelardo se tome unos días de descanso en Cluny; entretanto él enviará mensajeros al Papa a fin de darle a conocer su estancia en la abadía.

Abelardo se deja convencer y, de repente, cae en un estado de postración debido al peso de la fatiga, de la tensión de las semanas precedentes, de las emociones pasadas, de toda una vida llena de pruebas agotadoras: he ahí el final de esa energía obstinada que le mantenía sobre la montura, de esa testarudez engañosa que le encubría la dura realidad: la duración de un camino que sus fuerzas ya no son capaces de soportar, la inutilidad de la apelación a Roma, que el Papa rechazará.

Pedro el Venerable introdujo en la liturgia de Occidente la fiesta de la Transfiguración, que la Iglesia de Oriente celebraba desde hacía siglos con gran solemnidad, todos los años, el 6 de agosto; él compuso el oficio, que es de una gran belleza. El mejor medio de definir al hombre es el poder que tiene de transfigurar a los que se acercan a él. En otro tiempo se enfrentó duramente con Bernardo de Clairvaux. La polémica sostenida entre cluniacenses y cistercienses sigue siendo célebre. Pero, sin embargo, escuchó la llamada del reformador e introdujo en Cluny nuevos estatutos inspirados en la regla cisterciense. Cuando comprobó las rivalidades existentes entre las dos Órdenes, sugirió la solución eficaz: conocerse mejor y, a este fin, hacer estancias prolongadas los unos en casa de los otros; en lo sucesivo, debido a su llamamiento, los priores de la Orden de Cluny pasan todos los años algún tiempo en las abadías cistercienses y recíprocamente. Pero no

hay duda de que la historia de Abelardo es la que atestigua mejor ese poder de transfigurar. Por su benevolencia, Pedro el Venerable obtendrá lo que nadie pudo conseguir antes de él: un renunciamiento completo, una conversión total. En adelante no subsistirá nada de la extraordinaria seguridad de que Abelardo daba prueba en sus escritos y en sus actos. En Cluny, por primera vez en su existencia, su agresividad se fundirá como la cera en la llama. Y esta vida caótica, que encontró por fin el medio que le era apropiado, se acabará bajo el hábito de un monje como los otros, asiduo a los oficios, ferviente en la oración.

En este restablecimiento extraordinario de una situación que parecía sin salida, destinada a la rebelión y al aislamiento, se encuentra en todas partes a Pedro el Venerable. «Entretanto —escribe al Papa— llegó el señor abad de Citeaux, que habló con nosotros y con él a fin de que hicieran las paces él y el señor abad de Clairvaux, respecto al cual precisamente había apelado. Nosotros también nos esforzamos en tratar de conseguir que hicieran las paces y le aconsejamos que fuese a verle con el señor abad de Citeaux. Añadimos incluso a nuestros consejos que, si había escrito o pronunciado palabras ofensivas para oídos católicos, consintiera, invitado por el señor abad de Citeaux y por otras personas sabias y de bien, en abstenerse en lo sucesivo de ellas en su lenguaje y en hacerlas desaparecer de sus escritos. Así se hizo. Fue allí; regresó y nos refirió a cambio que, gracias al señor abad de Citeaux había renunciado a las protestas pasadas y hecho las paces con el señor abad de Clairvaux» (41). Era el primer paso que había que conseguir que diera Abelardo: el hacer las paces con Bernardo de Clairvaux. ¿De quién provino exactamente la iniciativa? El abad de Citeaux, Reinaldo de Bar-sur-Seine, se presentó en Cluny sin que se le llamara expresamente. ¿Fue enviado por el propio Bernardo al tener conocimiento de la estancia de Abelardo? No sería imposible. Algunos años más tarde se advertirá una diligencia idéntica por parte del abad de Clairvaux, cuando, al ser condenado Gilberto de la Porrée, en 1148, encomendó a Juan de Salisbury que le facilitara una entrevista con él. Gilberto se negó con altivez. Abelardo acepta. Es probable que, en uno

y otro caso, Bernardo de Clairvaux desease un encuentro pacífico, de hombre a hombre, después de la postura violenta que él mismo provocó porque le parecía que se encontraba en juego el bien de la Iglesia (42).

Lo cierto es que la reconciliación tuvo lugar entre los dos hombres. Aún más, Abelardo consiente en hacer una completa profesión de fe sobre los artículos condenados en Sens. Y es la última de sus apologías, dirigida «a todos los hijos de la Santa Iglesia, Pedro Abelardo, uno de ellos, pero el menor entre ellos». Pacientemente, examinando uno tras otro los capítulos según la lista más larga —la que contenía diecinueve proposiciones tales como las había analizado Guillermo de Saint-Thierry y desarrollado los padres del Concilio de Sens—, proclama sobre cada una de ellas su completa adhesión a la fe de la Iglesia, rectificando si es preciso los errores de interpretación sin ninguna huella de rencor: «Que vuestra caridad fraternal me reconozca como un hijo de la Iglesia que desea recibir íntegramente todo lo que ella recibió y rechazar todo lo que ella rechazó, y que jamás tuvo la intención de separarse de la unión de la fe, aunque diferente a los demás por el género de mis costumbres» (43).

La noticia de su condena podía ahora recibirla. Tuvo lugar el mes de julio de 1140, unas semanas después del Concilio de Sens.

Inocencio II, a la vista de las cartas que contenían el enunciado de las proposiciones sacadas de las obras de Abelardo escribía: «Habiendo escuchado el consejo de nuestros hermanos, los obispos y los cardenales, condenamos, en virtud de la autoridad de los santos cánones, los artículos reunidos por vuestra solicitud y todos los dogmas depravados de Pedro (Abelardo) así como al propio autor, y le imponemos, a él, por herético, un perpetuo silencio» (44).

En una segunda carta redactada el mismo día, el Papa ordenaba «que encerraran, por separado, en las casas religiosas que se consideraran más convenientes, a Pedro Abelardo y Arnaldo de Brescia, inventores de dogmas depravados y agresores de la fe católica, y que se quemaran sus libros en todas las partes que se les encontrara». Las obras de Abelardo fue-

ron quemadas simbólicamente por orden suya en la iglesia de San Pedro de Roma.

Pero la carta de Pedro el Venerable había previsto la decisión pontificia. Con el tacto que se le conoce, había sabido delicadamente, al informar a Inocencio II de la estancia de Abelardo en Cluny, inspirarle los sentimientos que le parecía que imponía la circunstancia. «Le hemos aconsejado —escribía— correr al refugio común que conocemos todos. La justicia apostólica, le hemos dicho, jamás se ha negado a nadie, aunque fuese un extranjero o un peregrino; ella no os faltará. Le hemos incluso prometido que encontraría también la misericordia si ésta fuese necesaria...» Y al propio tiempo sugería la solución:

«Escuchando nuestro consejo —proseguía—, pero más bien, creemos, que por inspiración divina (Abelardo) decidió renunciar al tumulto de las escuelas y de los estudios para fijar definitivamente su residencia en vuestro Cluny. Esta decisión nos pareció que convenía a su ancianidad, a su debilidad, a su profesión religiosa y, pensando en que su ciencia, que no os es completamente desconocida, podría ser provechosa a la multitud de nuestros hermanos, accedimos a su deseo. Con reserva de que así agrade a vuestra benevolencia, le hemos autorizado, gustosos y de todo corazón, a permanecer con nosotros que, lo sabéis, somos enteramente vuestros.

»Por tanto, os suplico yo que, cualquiera que sea, soy por lo menos vuestro; este convento de Cluny que os es plenamente adicto os lo suplica, el propio Pedro (Abelardo) os lo suplica, por él, por nosotros, por los portadores de las presentes, que son vuestros hijos, por esta carta que nos ha pedido que os escribamos, dignaros prescribir que termine los últimos días de su vida y de su ancianidad, que no son quizá muy numerosos, en vuestra casa de Cluny, y que, de la morada en que ese pájaro errante se encuentra tan feliz de haber hallado un nido, ninguna instancia pueda echarle ni hacerle salir. Por el honor de que rodeáis a todas las personas de bien y por el amor con que le habéis querido, que vuestra protección apostólica se digne protegerle con su escudo» (45).

De esta forma la condena se cumplía, pero dentro de las condiciones previstas por Pedro el Venerable, es decir, que

Abelardo encontrara asilo en Cluny. En lo sucesivo, la vida del «pájaro errante», por fin reconciliado con Dios y con los hombres, encontraba un desenlace que nadie hubiera podido prever. Pedro el Venerable obtuvo sin dificultad, seguidamente, el indulto de las sanciones canónicas, lo cual devolvía a Abelardo el derecho a enseñar; sabía que un auditorio era una necesidad vital para él, y se felicitaba de que los monjes pudieran recibir las lecciones de tal maestro.

*

Se muestra en Cluny un tilo varias veces centenario, cuyo robusto tronco termina la alameda que se abre frente al molino harinero, uno de los raros vestigios de la famosa abadía, destruida a comienzos del siglo XIX (1798-1823) por los corredores de fincas que la compraron en tiempos de la Revolución para vender las piedras. Según la tradición, Abelardo descansó a menudo bajo su sombra, «con la cara vuelta hacia El Paráclito». Unos siglos más tarde Lamartine reflexionaba allí largamente meditando sobre la obra que iba a dedicar a Pedro Abelardo. Y de hecho, este lugar tan histórico, antes de llegar a ser víctima de la estupidez mercantil de una civilización burguesa en pleno apogeo, invita a la meditación. Si no contáramos con el testimonio formal de Pedro el Venerable, sería increíble que una atmósfera tan apacible hubiera podido llegar a ser el último marco de una existencia tan atormentada como la de Abelardo.

«No hay nadie en Cluny —escribe— que no pueda atestiguar la vida edificante, llena de humildad y devoción que llevó entre nosotros, y se podría describir en pocas palabras. No creo haber visto nunca a nadie igual a él por la humildad en la actitud y la compostura... En este gran rebaño de hermanos, le invitaba a que ocupara el primer lugar; siempre parecía, por la pobreza con que vestía, que ocupaba el último. Me sorprendía a menudo, estaba casi estupefacto al ver en las procesiones, cuando caminaba delante de mí con los demás hermanos, según el orden litúrgico, al ver, digo, un hombre tan famoso y de nombre tan ilustre humillarse y rebajarse hasta ese punto... Modesto en el vestir, se contentaba con el

traje más sencillo y no buscaba nada fuera de lo necesario. Del mismo modo procedía con la comida, con la bebida, con todos los cuidados del cuerpo. Todo lo que es superfluo, todo lo que no es absolutamente indispensable, lo condenaba con la palabra y el ejemplo, tanto para él como para los demás. Leía sin cesar, oraba con asiduidad, guardaba un constante silencio al menos que los hermanos le hicieran preguntas familiares, o que se tratara de conferencias generales sobre cosas divinas, que le obligaban a hablar. Se acercaba a los sacramentos y ofrecía a Dios el sacrificio del cordero inmortal lo más a menudo posible, ¿qué digo?, casi sin interrupción desde que, mediante mi carta y mi intervención obtuvo gracia cerca de la Santa Sede. ¿Qué más agregaría? Su mente, su boca, sus actos, estaban sin cesar dedicados a la meditación, a la enseñanza, a la manifestación de las cosas divinas, filosóficas y sabias.»

Testigo y actor de esta transfiguración, Pedro el Venerable no dejó de seguir a Abelardo con esa mirada atenta que puso en él desde el comienzo de su historia. No obstante, ¡cuántas cosas apremiantes le reclamaban! Los años 1140-1141, ven la realización de una de sus obras más importantes: la traducción del *Corán*. Un rasgo característico de la personalidad de Pedro el Venerable es la atención que presta a los que profesan creencias diferentes: hizo traducir el *Talmud* y fue el primero que se preocupó en conocer mejor y en dar a conocer a sus contemporáneos las doctrinas del Islam. Gracias a su esfuerzo se podrá, más tarde, prescribir a todos los predicadores de la cruzada que lean primero el *Corán*. Y hay que esperar a nuestra época para volver a encontrar una preocupación parecida por el mutuo conocimiento. No descuidó nada a fin de que esta empresa se llevara a cabo en las mejores condiciones: para la traducción reunió a un verdadero equipo que comprendía dos clérigos doctos, uno de ellos inglés, Roberto de Ketene, el otro vino de Carintia, Hermann el Dálmata, a los que unió un mozárabe, Pedro de Toledo, y un sarraceno llamado Mohamed; por último, confió a un excelente latinista, Pedro de Poitiers, la rectificación y coordinación de la traducción latina. En el prefacio, dirigiéndose a los musulmanes, decía que les acometía no con las armas,

sino con palabras; no con la fuerza, sino con argumentos; no con el odio, sino con el amor (46).

Semejante manera de ver las cosas podía dar lugar a afinidades con Pedro Abelardo. ¿No consistió uno de los temas familiares del filósofo en hacer llegar hasta los paganos el beneficio de la Redención? Los filósofos de la Antigüedad griega o latina, Séneca, Epicúreo, Pitágoras, Platón dieron testimonio de ello por la integridad de sus vidas. Las sibilas —por lo menos esto es creencia general en su tiempo— predijeron el nacimiento del Salvador y, por consiguiente, conocieron, de un cierto modo, el misterio de la Encarnación. Abelardo, en sus obras, habla incluso de los brahmanes, de los que hace un elogio inesperado, pues todavía en su época había un conocimiento por lo menos difuso de sus creencias. ¿No se lee, en la *Imagen del mundo,* de Honorio de Autun, que entre los sabios del Extremo Oriente algunos «se echan al fuego por amor a la vida del más allá»?

Lo cierto es que la terminación de esta gran obra de la traducción del *Corán,* así como las exigencias de la Orden, obligaban a Pedro el Venerable a ausentarse a menudo de la casa madre. Durante su abaciado fundó, por lo menos, trescientos catorce monasterios nuevos, elevando a dos mil el número de casas que dependían de Cluny. Esta actividad no le impedía prestar la atención más vigilante, la más delicadamente personal a Pedro Abelardo.

Este último reanudó sus trabajos. Sin duda corrigió en Cluny su obra de *Dialéctica,* dedicada a sus sobrinos, y en la que se puede comprobar, según los manuscritos, que la recomenzó y modificó varias veces. Asimismo escribió, o acabó, su testamento intelectual y espiritual: el largo poema en dísticos que lega a su hijo Astrolabio. Probablemente fue también en Cluny donde escribió el *Comentario sobre los seis días, Expositio in Hexaemeron,* que dejó inacabado. La obra la escribió a petición de Eloísa, según atestigua el prefacio en el que —es un detalle que hay que señalar— Abelardo se dirige a ella en los mismos términos que empleó cuando le dedicó la *Apología:* «Mi hermana Eloísa, a quien quise en el siglo y quiero ahora aún más en Cristo.» Abelardo comenta para

ella el primer capítulo entero del Génesis, pero la obra se detiene bruscamente, sin terminarla, y se cree que en el momento que dejó la pluma él mismo había recorrido el ciclo de sus seis días.

Sus últimos meses los pasó atormentado por una enfermedad identificada por la medicina moderna (47). Ello decidió a Pedro el Venerable a asignarle un retiro en un clima más sedante y una atmósfera más tranquila que la de Cluny, donde el gran número de monjes, las idas y venidas de los visitantes podían turbar su reposo.

«Pensé —dice— asegurarle un retiro en Saint-Marcel-de-Chalon, a orillas del Saona, a causa de la salubridad del clima, que forma casi la parte más bella de Borgoña.»

El priorato de Saint-Marcel, situado a orillas del Saona, tenía un origen ilustre: se fundó allí un convento en los tiempos merovingios, el año 584, y fue la primera fundación que se hizo tomando por modelo la institución de Saint-Maurice-d'Agaune, en la que resonaba lo que se llamaba la *laus perennis*, la alabanza perpetua; el oficio se cantaba noche y día, sin interrupción, por los monjes divididos, a dicho efecto, en tres coros, cada uno de los cuales relevaba al precedente durante el transcurso del día. Esta práctica apareció en la Iglesia de Oriente a principios del siglo V y se instauró por primera vez en el antiguo monasterio del cantón de Vaud; se esparció durante los disturbios e invasiones que marcan el fin de la remota Edad Media.

Por consiguiente, fue en Saint-Marcel-de-Chalon, en ese lugar de la «alabanza perpetua», donde Pedro Abelardo pasó los últimos momentos de su vida. «Allí, volviendo a sus antiguos estudios todo lo que su salud le permitía, estaba siempre inclinado sobre los libros y, como San Gregorio el Grande, no podía dejar pasar un instante sin orar, leer, escribir o dictar. En el ejercicio de estas divinas ocupaciones le encontró el Visitante anunciado por el Evangelio.»

Así se terminaba en la paz esta existencia atormentada, el 21 de abril de 1142; Abelardo tenía sesenta y tres años o alrededor de ellos.

*

Pedro el Venerable no consideró que su misión se había terminado entonces. No separa, en espíritu, a Eloísa de Abelardo. Fue informada de la muerte de Abelardo por uno de los monjes de Cluny llamado Thibaud, pero tan pronto como regresó a Cluny, desde el «primer día de descanso que tuvo en medio de sus ajetreos» (son sus propias expresiones), escribió personalmente a Eloísa. Por las confidencias de Abelardo sabía a quien se dirigía. Conoce los tesoros de amor que la animaron y el mal secreto que la corroe: esta abadesa perfecta, que entró en el convento por el amor de un hombre, ¿no sigue estando convencida de que su sacrificio no representa nada a los ojos de Dios, puesto que lo hizo no por Él, sino por un hombre, por Abelardo?

Pedro el Venerable hubiera podido limitarse a una carta de pésame; hubiera podido, dándose a sí mismo el fácil pretexto de la discreción, no hacer ninguna alusión al pasado; o también, temiendo los arcanos de la psicología femenina, no hacer más que vagas exhortaciones. Su carta a Eloísa no encierra nada que lo haya dictado la prudencia humana; se sitúa al nivel en que se coloca la historia de Eloísa y Abelardo: el de la superación, el de una búsqueda de lo absoluto que les ha colocado a uno y otro más allá de los términos medios y de las aceptaciones fáciles.

Primero se dirige a Eloísa: fue la admiración de su juventud, y se lo recuerda en esta hora de su madurez. Por los términos que emplea, nos volvemos a encontrar en el siglo del amor galante: «Quería mostraros el lugar que había reservado en mi corazón al afecto que os tengo en Jesucristo. Y este afecto no data de hoy, remonta a muy lejos en mis recuerdos.» Siguen páginas que son un elogio manifiesto de Eloísa, de su gran inteligencia, del celo por el estudio de que dio pruebas desde la juventud. «Más tarde —prosigue—, cuando al que os colocó aparte, desde el seno de vuestra madre, le plació llamaros para que fueseis a él por su gracia, habéis dirigido vuestros estudios por mejor camino: mujer verdaderamente filósofa, habéis dejado la lógica por el Evangelio, la física por el Apóstol, Platón por Cristo, la Academia por el monasterio.» Y exalta en ella el dominio con que conduce a Dios a las monjas que le han confiado: «Esto, mi muy

querida hermana en Nuestro Señor, no lo digo por halagaros, sino como una exhortación para que consideréis la grandeza del bien que perseguís desde hace tiempo, y para que lo conservéis con prudencia; de forma que vuestros ejemplos y vuestras palabras inflamen... el corazón de las santas que sirven con vos al Señor... Como un velón, debéis a la vez arder y alumbrar. Sois discípula de la verdad, pero por la misión que se os ha confiado, sois al mismo tiempo maestra de humildad. La compara con Pentisilea, reina de las Amazonas, con Débora, profetisa de Israel, y hace alusión, delicadamente, a su conocimiento del hebreo recordándola que el nombre de *Débora* significa *abeja:* «Formaréis un tesoro de miel... todo el jugo que hayáis recogido acá y allá de distintas flores, lo derramaréis con vuestro ejemplo, con vuestras palabras, por todos los medios posibles, en el corazón de las mujeres de vuestra casa o en el de otras mujeres.»

Semejante carta colocaba a Eloísa de nuevo frente a sus obligaciones personales, frente a su propia vida. Una vez muerto Abelardo, no debía ceder a la tentación de vivir en el pasado, de consumirse en lamentaciones inútiles: su misión estaba lejos de haberse terminado. Su acción, su persona estaban consagradas al servicio del monasterio, y sólo esto debía contar para ella. Ahí se encontraba la realidad de su vida. Pedro el Venerable, al terminar esta parte de su epístola, tan a propósito para despertar en Eloísa la entereza, el sentido de responsabilidad, todos los valores positivos de su íntimo ser, suspiraba: «Tanto me fascina vuestra erudición, tanto, sobre todo, me atrae el elogio que muchas personas me han hecho de vuestra piedad, que me sería grato prolongar con vos esta conversación. ¡Quiera Dios que la abadía de Cluny os cuente entre nosotros! ¡Quiera Dios que esa deliciosa casa de Marcigny os encierre con las otras siervas de Cristo que esperan, en esa cautividad, la libertad celestial!» Marcigny era un convento de monjas al que Pedro el Venerable tenía especial cariño, puesto que su madre, Raingarde, y dos de sus sobrinas tomaron allí el velo.

*

Y sólo después de dirigirse así a Eloísa, Pedro el Venerable pasa al recuerdo de Abelardo: «Aunque la divina Providencia, que otorga todas las cosas, nos negó las ventajas de vuestra presencia, por lo menos nos concedió la del hombre que os pertenece, la del hombre ilustre que no hay que vacilar en llamar con respeto el servidor y el verdadero filósofo de Cristo, maestro Pedro.»

«El hombre que os pertenece...» Resulta un poco difícil, al leer esta fuerte expresión, pensar que proviene de la pluma de un abad que escribe a una abadesa, y no se puede dejar de imaginar, como deducción, las precauciones oratorias que hoy se tomarían ante semejante situación en tales circunstancias. Pero la unción eclesiástica es una invención del siglo XVII. Esta marcada simplicidad es de la misma época que los ultrajes verbales de San Bernardo. Además, la expresión encubre una realidad concreta. Porque Eloísa pidió al abad de Cluny el cuerpo de Abelardo a fin de que, conforme a su deseo, se le enterrara en El Paráclito. Pedro el Venerable estaba mejor situado que nadie para comprender lo que encerraba semejante petición, como demuestra el final de la carta a Eloísa: «A éste, al que os unisteis por el lazo de la carne, luego por el lazo más sólido y más fuerte del amor divino; a éste, con el cual y bajo el cual os consagrasteis al servicio de Dios; a éste, digo, Dios le da hoy calor en su seno en vuestro lugar o como si fuese vos misma. Y el día de la llegada del Señor, a la voz del Arcángel, al sonido de la trompeta anunciando que el soberano Juez desciende del Cielo, os lo devolverá por su gracia, os lo reserva.» De este modo, según el testimonio de Pedro, el propio Dios se hacía garante y protector de la pareja que formaron. Lejos de sentirse objeto de reprobación Eloísa podía dirigirse a Dios como a quien, más allá de la muerte, guardaba el ser amado por el que vivió (48).

Sin embargo, aún había que llevar a efecto un gesto, y Pedro el Venerable deseó realizarlo personalmente: llevar los restos de Abelardo a El Paráclito, fundación que tenía gran cariño por doble motivo. Por consiguiente, Pedro hizo —furtivamente, precisa— sacar el cuerpo del cementerio de Saint-Marcel-de-Chalon y él mismo le escoltó hasta la capilla que

edificó antaño el filósofo y los alumnos a orillas del Ardusson. Éste fue su primer encuentro con Eloísa; probablemente tuvo lugar el 16 de noviembre del año 1142. Pedro el Venerable celebró la misa en El Paráclito, dirigió una alocución a las religiosas reunidas en capítulo y estableció entre el monasterio y el de Cluny uno de esos «hermanamientos espirituales» que eran frecuentes entre abadías en la Edad Media. Eloísa le escribió una carta muy emotiva dándole las gracias: «Nos alegramos, excelente Padre, de que Vuestra Grandeza se haya dignado descender hasta nuestra pequeñez y nos enorgullecemos de ello, porque vuestra visita es un motivo de vanagloria para los grandes del siglo. Los demás saben las considerables ventajas que les ha proporcionado la presencia de Vuestra Grandeza. En lo que a mí se refiere, no sé, no solamente expresar, sino concebir el bien que me ha hecho y la calma que me ha procurado vuestra visita.» La continuación de esta carta contiene tres peticiones: Eloísa pide a Pedro que haga decir después de su muerte una «treintena», es decir, treinta misas seguidas en la abadía de Cluny. También le pide que le envíe en forma de pergamino sellado con su sello, una absolución general de Pedro Abelardo para que ella la cuelgue en su tumba: deseaba que se atestiguara ante los ojos de todo el mundo la plena reconciliación del maestro, cuya fe se puso en duda durante algún tiempo. Por último, le rogaba que obtuviera para su hijo, Pedro Astrolabio, «alguna prebenda del obispo de París o de cualquier otra diócesis».

Esta carta es el último escrito que tenemos de Eloísa. Para nosotros representa, hasta cierto punto, sus últimas voluntades. Es significativo que no se preocupe, en lo que respecta a Abelardo y a ella, más que de su eternidad; y tampoco deja de ofrecer interés señalar su preocupación por Astrolabio. De este hijo, que ocupa tan poco lugar en la historia —tan discreto, al parecer, como sus padres fueron escandalosos—, no se sabe nada. Se ha buscado en vano su rastro a través de documentos y cartularios de la época. Se menciona a un abad que tenía el nombre poco común de Astrolabio en la abadía de Hauterive, en el cantón de Friburgo, de 1162 a 1165. Si se tratara de una abadía cluniacense, inmediatamente estaríamos tentados a identificarle con el hijo de Abe-

lardo, que se convirtió en el hijo espiritual de Pedro el Venerable (la propia Eloísa sugiere esta filiación cuando dice al abad de Cluny: *vuestro* Pedro Astrolabio). Pero Hauterive es una abadía cisterciense y es poco probable que el hijo de Pedro Abelardo entrara en la Orden del Cister. Parece más verosímil la hipótesis basada en un cartulario de una iglesia bretona: la de Buzé, que menciona en el año 1150, entre los canónigos de la catedral de Nantes, a un tal Astrolabio, sobrino de un llamado Porchaire, que pudo ser un hermano de Abelardo. La necrología de la abadía de El Paráclito menciona que murió el 29 ó 30 de octubre, sin dar ningún detalle sobre la fecha de esta muerte ni sobre la calificación del difunto: *Petrus Astrolabius magistri nostri Petri filius*. La mención de la muerte de Eloísa es apenas un poco más detallada: «Eloísa, primera abadesa y madre de nuestra Orden religiosa, renombrada por su saber y piedad, después de habernos dado esperanza con su vida, entregó plácidamente su alma al Señor.» Esto, con fecha de 16 de mayo; el año no es seguro, y sólo mediante diversos conductos se ha podido llegar a la conclusión de que, lo más probable, fue en el año 1164. En consecuencia, sobrevivió veinte años a Abelardo y murió a los sesenta y tres años, como él.

*

Y creó Dios al hombre a imagen suya,
a imagen de Dios lo creó,
y los creó macho y hembra...

(Génesis, 1, 27.)

¿Quién puede escribirme? ¡Abramos... Dios mío! ¡Es Eloísa!
Apenas se le ha pasado a vuestro esposo la sorpresa...
Cubro de besos este escrito seductor
que llena mi corazón de un placer arrobador;
¿pero debe Abelardo ocuparse de vuestros encantos?
Vuestros tormentos, vuestros suspiros, me causan mil quebrantos.

Estos versos representan la «traducción» que se hizo en el siglo XVIII de la respuesta de Abelardo a Eloísa *(Carta II)*. Esta última, en la carta precedente, se expresaba en el mismo tono:

Qué nuevo flechazo y ¿qué acabo de oír?
¡No os veré más! ¡Me lo podéis decir!
¡Cruel! Me quitáis todo y es para vuestro corazón
un enorme placer colmar mi aflicción (49).

Se tiene cierta dificultad en reproducir semejantes ingenuidades después de haberse sumido en textos tan densos, ante destino tan trágicos. Y no obstante, bajo esta forma es como conoció el siglo XVIII la historia de Eloísa y Abelardo; y esta «traducción» conoció un éxito enorme —el mismo que acogió *La Doncella*, de Voltaire.

En nuestra época, en la que gusta hablar de «suprimir los mitos», esto se operó de la manera más sencilla: recurriendo a los textos auténticos. Del mismo modo que basta leer el texto de dos procesos para encontrar una Juana de Arco totalmente diferente del montón de obras insulsas o patrioteras detrás de las cuales desapareció durante largo tiempo, así como para eliminar todas las leyendas absurdas que aparecieron a propósito de ella en el siglo XIX (bastardía, etc.), del mismo modo basta recurrir a la correspondencia de Eloísa y Abelardo para encontrar la historia vivida en toda su intensidad.

Esta historia aparece entonces con su *valor de signo*. Porque no puede uno equivocarse respecto a ello: si esta historia se transmitió con tal efusión de generación en generación, hasta el punto de que cada una la interpretó a su manera y según su mentalidad, es porque tenía para todas *valor de signo*. Los nombres de Eloísa y de Abelardo, indisolublemente ligados, evocan lo que son las relaciones entre dos personas en la pareja humana; y, yendo más allá de esta interpretación inmediata, no sería excesivo encontrar en ellos lo que son en cada ser las relaciones entre la razón y la fe.

Tal como nos aparece a través de la *Carta a un amigo*, Abelardo, reconozcámoslo, parece poco dotado para las relaciones humanas. No emana de su persona ninguna clase de simpatía; ningún indicio de benevolencia ni de atención para con los demás, excepto para con sus alumnos (pero entonces interviene el afán del prestigio personal). Es extraordinario pensar que encontró en su vida al ser más opuesto a esta íntima disposición: a Pedro el Venerable, la encarnación de

la benevolencia; extraordinario también que, en la vida de Abelardo, fuese Pedro el Venerable quien tuvo la última palabra, en el propio sentido, puesto que él fue el que pronunció la absolución después de la muerte, que Eloísa colgó en la tumba de su esposo.

Pero cuando los dos hombres se encuentran Abelardo ha sufrido ya una evolución que le permite ser capaz de saborear esta benevolencia y de sentir los efectos de ella; lo cual no fue posible, sin duda, cuando Pedro el Venerable le escribió después del Concilio de Soissons. Fueron necesarias las pruebas porque pasó entretanto, para conducirle al «sí», a la reconciliación con los demás y consigo mismo que le proponía Pedro.

Ese «sí», esta adhesión, era el reconocimiento implícito de ese poder del hombre que Abelardo, por grande que fuese, había ignorado. En su búsqueda de la verdad, rompiendo con su tiempo, que admitía dos instrumentos de conocimiento: la razón y el amor, sólo dejaba sitio a la razón.

¿Se encontró satisfecho de las consecuencias a las que al correr de los tiempos conduciría su método, reforzado y desarrollado por la vuelta al pensamiento aristotélico y la influencia de la filosofía árabe? En el siglo del intelectualismo triunfante, un Bossuet, deseoso de sostener la fe ante una razón que se admitía como único instrumento de conocimiento, se vio obligado a declarar: «Ignoro con todas mis fuerzas.» Frente a tal fórmula, Abelardo se reconcilió no solamente con Bernardo de Clairvaux, sino también con todo el colegio de Saint-Victor. En realidad, en los labios de Ricardo de Saint-Victor se encuentra la fórmula contraria: «Busco con todas mis fuerzas.» Abelardo, probablemente, se hubiera contentado con decir: «Busco sin cesar»; es el contenido de su propio método, que él llama la «inquisición permanente»; las pruebas agotadoras que vivió le hicieron evolucionar hacia una actitud que le acercaba al «busco con todas mis fuerzas» de Ricardo de Saint-Victor. Era lo que le hacía falta para conducirle a la superación, al amor.

Además, la evolución de Abelardo —evolución que, poco a poco, del intelectual hace un hombre— comienza con Eloíso. Por Eloísa, y gracias a ella, pasa de los instintos que con-

taba saciar al movimiento del amor; por ella, el mundo de la materialidad, que desprecia este intelectual, llega a ser el de la realidad concreta. Y, en esta ocasión, no hacemos únicamente alusión al breve episodio de los amores satisfechos. Por dos veces Eloísa supo imponerse a Abelardo obligándole a una superación imprevista; por dos veces le obligó a escuchar el lenguaje del amor, aunque a dos niveles distintos.

Porque es notable que después de «su común entrada en religión», Abelardo vuelva a ser más que nunca Abelardo. Durante un largo período de su existencia Eloísa desaparece literalmente; no se ocupa más que de sus calamidades personales, de las rivalidades con sus antiguos condiscípulos, de las perturbaciones que provoca un poco en todas partes a su paso, en San Dionisio, en Saint-Gildas y en otros sitios; de nuevo, lo único que cuenta para él son sus ambiciones personales, sus rencores, sus obras y sus fracasos. Vuelve a ser el hombre solo e, inevitablemente, el intelectual encerrado en su sistema de pensamiento. Fue preciso que Eloísa se encontrara a menudo expulsada del monasterio de Argenteuil para que la noticia de su desamparo material le conmoviera lo suficiente y provocara el don de El Paráclito.

Pero un gesto material, por generoso que sea, resulta siempre insuficiente, y Eloísa tiene razón en lanzar el grito de indignación que desencadena la correspondencia amorosa. Cualesquiera que sean sus respectivas situaciones a los ojos de los hombres, ella cumplió plenamente su cometido de mujer; le obligó a Abelardo a hacerla un sitio incluso en su trabajo de filósofo y predicador; le hizo fundador de una Orden y maestro espiritual. Basta con decir que le llevó adonde por sí solo hubiera sido incapaz de llegar; y esta continuidad de superaciones que imponía un amor, en adelante transfigurado, le condujo a la última transfiguración. La obra de Abelardo, a partir de la correspondencia amorosa, es también la de Eloísa, incluso cuando comenta la Epístola a los Romanos o el capítulo primero del Génesis. ¿Qué hubiera sido Abelardo sin Eloísa? ¿El primero de los intelectuales? El intelectual puro no existe en su tiempo, porque en el siglo XII no se cree en la ciencia «desinteresada»; no preocupa más que cuanto tiende de algún modo a transformar la

condición del hombre, sea en la vida práctica, sea —y ante todo— en su íntimo ser. Época técnica más que científica, tiende al desarrollo espiritual, al que se invita a concurrir a la actividad intelectual (50); en ella se buscaría en vano el arte por el arte o la ciencia por la ciencia. Por lo demás, en nuestra época, el título de intelectual puro nos parece de nuevo poco envidiable; y el de «padre de la escolástica», que merece también Abelardo, está desprovisto de toda clase de prestigio. En realidad, si Abelardo legó su nombre hasta nuestra generación, es debido a que fue el héroe de una historia de amor sin igual; ahí se encuentra, para nosotros, todo el valor de su vida.

Esto quiere decir, que lo que constituye la grandeza de Abelardo es Eloísa.

NOTAS

(1) *Apologie*, de Abelardo, PL, 178, c. 375.

(2) Sobre la moral de Abelardo consultar en especial la obra de J. G. Sikes, *Peter Abailard*, Cambridge, 1932, cf. páginas 194 y siguientes. Véase también el *Dictionnaire de Théologie*, de Vacant-Mangenot, I, caps. 47-48.

(3) Véase R. P. Damien van den Eynde, *Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse*, en *Antonianum*, 37, 1962, págs. 337-349, y R. Oursel, *La Dispute et la grâce*, pág. 82. El diálogo está editado en PL, 178, c. 1611-1682. Respecto a la fecha en que fue escrita esta obra no podemos incluirnos en la opinión tradicional, según la cual se escribió en Cluny. El tono de esta obra respira la extrema confianza en sí mismo de que Abelardo da testimonio en la mayor parte de sus escritos, y que no le abandona hasta el momento en que escribe la *Apologia seu fidei confessio*, que pone fin a todas las controversias. La mención de «esta obra admirable de teología, que la envidia no pudo soportar, sobre la cual no pudo ésta prevalecer y que la hizo más gloriosa al perseguirla», puede referirse a la condena de su obra por el Concilio de Soissons, pero no a la que pronunció el Concilio de Sens, ratificada seguidamente por el Papa: ella desmentiría la profesión de fe, cuyo tono es tan diferente.

Nos parece más indicado asignar al *Dialogus* la fecha de 1139-1140: ¿No lo escribiría Abelardo en el momento de sus conversaciones con Bernardo de Clairvaux, o inmediatamente después de ellas? La obra correspondería perfectamente a este período durante el cual los dos adversarios atacan cada uno por su lado: Bernardo redactando el *Tratado* contra algunos propósitos erróneos de Abelardo; este último, confiando en su propio razonamiento y en el

apoyo de Roma, y no pensando más que en desafiar públicamente al abad de Clairvaux.

(4) Guillaume de Saint-Thierry, trad. de D. Dechanet, en su obra titulada *Guillaume de Saint-Thierry,* págs. 67-69.

(5) Oursel, *La Dispute et la grâce,* pág. 39.

(6) San Bernardo, *Lettre 327.*

(7) Cf., núm. 5.

(8) H. Ligeard, *Le Rationalisme de P. Abélard,* pág. 336.

(9) Cf. sobre todo esto a P. Lasserre, *Un conflit religieux au XIIe siècle. Abélard contre Saint-Bernard,* París, 1930. *Cahiers de la quinzaine,* cuaderno 13 de la serie 19, pág. 91.

(10) Citado según S. Lemaître, *Textes mystiques d'Orient et d'Occident,* t. II, pág. 147.

(11) *Ibíd.,* pág. 145.

(12) *Ibíd.,* pág. 147.

(13) Otton de Freisingen, *Gesta Friderici,* 1, 47.

(14) *Lettre 106,* citada en *Saint-Bernard de Clairvaux, Textes choisis,* por Alberto Béguin y Pablo Zumthor, París, 1947, pág. 133.

(15) *Lettre 158.*

(16) Cf. Lasserre, *op. cit.,* pág. 91.

(17) Cf. Lasserre, *op. cit.,* pág. 107.

(18) *Lettre 188.*

(19) PL, 182, c. 1049.

(20) Trad. Béguin-Zumthor, pág. 117.

(21) Se creyó durante mucho tiempo que el *Apologeticum* fue escrito después de la condena de Abelardo. La crítica de Raimundo Oursel establece que fue redactado antes. El autor de la *Disputatio* que le refuta habla de Abelardo como si ejerciera la actividad de enseñante, lo cual no tendría sentido después de la condena.

(22) Trad. Ourse, *op. cit.,* pág. 48.

(23) Hay, por tanto, tres obras apologéticas de Abelardo: una escrita en el momento de las controversias con San Bernardo, antes del Concilio de Sens, conocida por la *Disputatio anonyme abbatis;* la segunda dirigida a Eloísa, citada a lo largo de la carta de Berenguer de Poitiers (fue redactada, creemos, inmediatamente después del Concilio de Sens); la tercera titulada *Apologia seu fidei confessio* fue, seguramente, escrita en Cluny.

(24) *Lettre 192* de Bernardo de Clairvaux (la carta dirigida al conjunto de la curia lleva el número 188 de su correspondencia).

(25) *Lettre 331.*

(26) *Lettre 193;* la carta a Gerardo Caccianemici lleva el número 332.

(27) *Lettre 330.*

(28) *Lettres 336 y 338.*

(29) *Lettre 189.*

(30) *Lettre 187.*

(31) Godofredo de Auxerre, *Vie de Saint-Bernard,* trad. Oursel, página 59.

(32) El doctor Jeannin (*La Derniere Maladie d'Abélard, Mélanges Saint-Bernard,* 1953), según las diversas informaciones obtenidas de Godofredo de Auxerre, y de Pedro el Venerable, diagnosticó en Abelardo la enfermedad de Hodgkins: estado leucémico con manifestaciones cutáneas pruriginosas. El desfallecimiento de Sens es una manifestación de astenia característica.

(33) Trad. Héfèle, *Conciles,* t. VII, pág. 257.

(34) *Lettre 189.* Se puede leerla en la traducción de Oursel, *op. cit.,* págs. 61-63.

(35) *Lettre 189.*

(36) *Lettres 333, 334, 335.*

(37) Cottiaux, *La conception de la théologie chez Abélard,* en *Revue d'Histoire ecclésiastique,* 28, 1932, págs. 269-276, 533-551 y 788-828; cf. pág. 822.

(38) PL, 178, c. 1858.

(39) La expresión es del pastor Roger Schutz, que hace revivir, no lejos de Cluny, la obra y el espíritu de Pedro el Venerable.

(40) Carta de Pedro el Venerable a Inocencio II. Cf. trad. Gilson, en *Héloïse et Abélard,* págs. 136-137. PL, 189, c. 305-306.

(41) Carta de Pedro el Venerable a Inocencio II, págs. 136-137. PL, 189, c. 305-306.

(42) Canónigo Didier, *Un scrupule identique de Saint-Bernard pour Abélard et pour Gilbert de la Porrée,* en *Mélanges Saint-Bernard,* 1954, págs. 95-99.

(43) PL, 178, c. 105-108.

(44) Citado en Vacandard, *Saint-Bernard,* II, pág. 165.

(45) Trad. Gilson, *op. cit.,* págs. 136-137.

(46) Véase PL, 189 y el estudio de dom J. Leclercq sobre *Pierre le Vénérable,* en la colección *Figures monastiques,* Saint-Wandrille, 1946. Consultar también, en *A Cluny, Travaux du Congrès scientifique. Art, Histoire, Liturgie,* publicados por la Sociedad de los Amigos de Cluny, Dijon, 1950, el artículo de M.-Th. de Alverny, *Pierre le Vénérable et la légende de Mahomet,* págs. 161-170.

(47) Cf. artículo del doctor Jeannin, citado en página 261.

(48) Lo mejor que se puede hacer es ver las bellas páginas de Gilson, *Héloïse et Abélard,* págs. 141 y sigs.

(49) *Imitations en vers faites par Beauchamp, Colardeau, Dorat, Mercier,* etc. Se encuentran en el apéndice de la traducción de la correspondencia de O. Gréard; para la enumeración exhaustiva de las obras inspiradas por Eloísa y Abelardo véase la obra de Ch. Charrier citada anteriormente.

(50) Véase esta obra indispensable a quien quiera profundizar en la filosofía de la Edad Media y, en general, en su mentalidad: H. de Lubac, *Exégese Médiévale,* Aubier, 1960-1964, 4 vols. en 8.°

ÍNDICE DE AUTORES
DE LA
COLECCIÓN AUSTRAL

ÍNDICE DE AUTORES DE LA COLECCIÓN AUSTRAL

HASTA EL NÚMERO 1500

*** Volumen extra**

ABENTOFÁIL, Abuchafar
1195-El filósofo autodidacto.

ABOUT, Edmond
723-El rey de las montañas. *
1408-Casamientos parisienses. *
1418-El hombre de la oreja rota.

ABRANTES, Duquesa de
495-Portugal a principios del siglo XIX.

ABREU GÓMEZ, Ermilo
1003-Las leyendas del Popol Vuh.

ABSHAGEN, Karl H.
1303-El almirante Canaris. *

ADLER, Alfred.
775-Conocimiento del hombre. *

AFANASIEV, Alejandro N.
859-Cuentos populares rusos.

AGUIRRE, Juan Francisco
709-Discurso histórico. *

AIMARD, Gustavo
276-Los tramperos del Arkansas. *

AKSAKOV, S. T.
849-Recuerdos de la vida de estudiante.

ALARCÓN, Pedro Antonio de
37-El capitán veneno. El sombrero de tres picos.
428-El escándalo. *
473-El final de Norma.
1072-Historietas nacionales. *

ALCALÁ GALIANO, Antonio
1048-Recuerdos de un anciano. *

ALCEO y otros
1332-Poetas líricos griegos.

ALFONSO, Enrique
964-...Y llegó la vida. *

ALIGHIERI, Dante
875-El convivio. *
1056-La Divina Comedia. *

ALONSO, Dámaso
595-Hijos de la ira.
1290-Oscura noticia. Hombre y Dios.

ALONSO DEL REAL, Carlos
1396-Realidad y leyenda de las amazonas. *
1487-Superstición y supersticiones. *

ALSINA FUERTES, F., y PRÉLAT, Carlos E.
1037-El mundo de la mecánica.

ALTAMIRANO, Ignacio Manuel
108-El Zarco.

ALTOLAGUIRRE, Manuel
1219-Antología de la poesía romántica española. *

ÁLVAREZ, Guzmán
1157-Mateo Alemán.

ÁLVAREZ QUINTERO, Serafín y Joaquín
124-Puebla de las Mujeres. El genio alegre.
321-Malvaloca. Doña Clarines.
1457-Tambor y Cascabel. Los Galeotes.

ALLISON PEERS, E.
671-El misticismo español. *

AMADOR DE LOS RÍOS, José
693-Vida del marqués de Santillana.

AMOR, Guadalupe
1277-Antología poética.

ANACREONTE y otros
1332-Poetas líricos griegos.

ANDREIEV, Leónidas
996-Sachka Yegulev. *
1046-Los espectros.
1159-Las tinieblas y otros cuentos.
1226-El misterio y otros cuentos.

ANÓNIMO
5-Poema del Cid. *
59-Cuentos y leyendas de la vieja Rusia.
156-Lazarillo de Tormes. (Prólogo de Gregorio Marañón.)
337-La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artús Dalgarbe.
359-Libro del esforzado caballero don Tristán de Leonís. *
374-La historia del rey Canamor y del infante Turián, su hijo. La destruición de Jerusalem.
396-La vida de Estebanillo González. *
416-El conde Partinuples. Roberto el Diablo. Clamades y Clarmonda.
622-Cuentos populares y leyendas de Irlanda.
668-Viaje a través de los mitos irlandeses.
712-Nala y Damayanti. (Episodio del Mahabharata.)
892-Cuentos del Cáucaso.
1197-Poema de Fernán González.
1264-Hitopadeza o Provechosa enseñanza.
1294-El cantar de Roldán.
1341-Cuentos populares lituanos. *

ANÓNIMO, y KELLER, Gottfried
1372-Leyendas y cuentos del folklore suizo. Siete leyendas.

ANZOÁTEGUI, Ignacio B.
1124-Antología poética.

ARAGO, Domingo F.
426-Grandes astrónomos anteriores a Newton.
543-Grandes astrónomos. (De Newton a Laplace.)
556-Historia de mi juventud. (Viaje por España. 1806-1809.)

ARCIPRESTE DE HITA
98-Libro de buen amor.

ARÈNE, Paul
205-La cabra de oro.

ARISTÓFANES
1429-Las junteras. Las nubes. Las avispas.

ARISTÓTELES
239-La política. *
296.Moral. (La gran moral. Moral a Eudemo.) *
318-Moral, a Nicómaco. *
399-Metafísica. *
803-El arte poética.

ARNICHES, Carlos
1193-El santo de la Isidra. Es mi hombre.
1223-El amigo Melquiades. La señorita de Trevélez.

ARNOLD, Matthew
989-Poesía y poetas ingleses.

ARNOULD, Luis
1237-Almas prisioneras. *

ARQUÍLOCO y otros
1332-Poetas líricos griegos.

ARRIETA, Rafael Alberto
291-Antología poética.
406-Centuria porteña.

ASSOLLANT, Alfredo
386-Aventuras del capitán Corcorán. *

AUNÓS, Eduardo
275-Estampas de ciudades. *

AUSTEN, Jane
823-Persuasión. *
1039-La abadía de Northanger. *
1066-Orgullo y prejuicio. *

AVELLANEDA, Alonso F. de
603-El Quijote. *

AVERCHENKO, Arcadio
1349-Memorias de un simple. Los niños.

AZARA, Félix de
1402-Viajes por la América Meridional. *

AZORÍN
36-Lecturas españolas.
47-Trasuntos de España.



COLECCIÓN AUSTRAL